

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REG. UNIVERSITATIS HUNG. FRANCISCO-IOSEPHINAE
Sectio PHILOSOPHICA Tomus VIII, Fasc. 2. Redigunt: G. de BARTÓK et D. H. VÁRKONYI

BÖHM ÉS SPRANGER

IRTA:

PÉTER ZOLTÁN

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM ÉS A ROTHERMERE ALAP
TÁMOGATÁSÁVAL KIADJA

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM
BARÁTAINAK EGYESÜLETE

S Z E G E D

1937



Vajjon van-e értelme annak, hogy két filozófus gondolatrendszerét összehasonlítsuk? Több lesz-e az eredmény egyszerű stílusgyakorlatnál? Nyerhet-e belőle a tudományos megismerés? Milyen célkitűzéssel szolgálhatunk inkább az igazság megismerésének, a történeti fejlődés szempontját vegyük-e, vagy a két filozófiai rendszer alapelveit állítsuk párhuzamba? Melyik eljárás vezet látszateredményeken túl igazi szellemi nyereséghez? S nyerünk-e egyáltalán az ilyen vizsgálódásból? Hiszen a filozófia természete a tudományos közfelfogás szerint nem enged teret a fejlődés olyan értelmű érvényesülésének, mint a szaktudományok, amelyekben az utóbbi kutató építhet előzője munkásságára. A filozófusnak, ha megérdemli ezt a nevet, előlről kell kezdenie, az alapoktól, mert a tudománya épen a mélyreásás, a végső kérdésekig törés, az alapok tudománya. Nem sokat tanulhatunk azért az ilyen történeti jellegű összehasonlításból. De a rendszeresből sem. Még ha ki is derül, hogy két bölcselnél ugyanazok az alapfogalmak fordulnak elő, még ha oly annyira egyezőnek látszik is néhány gondolatuk, először is nem a részletek a döntők, hanem az egész rendszer, amelyben pedig minden fogalom sajátos jelentést nyer. Ha két filozófus ugyanazt mondja, az a legtöbbször egészen mást jelent. Ezért minden ilyesfajta egybevetésben elkerülhetetlen bizonyos szellemi erőszak a tárgyilagos és teljes igazsággal szemben.

Még inkább merész vállalkozásnak és meddő kísérletnek tűnik első pillantásra két olyan gondolkodó összevetése, akikről köztudomású a hozzáértők előtt, hogy gondolatrendszerük felépítésében nem voltak hatással egymásra. Böhm munkáinak ismeretét Spranger számára a nyelvi nehézség tette lehetetlenné, mint más értékelméleti kutatók és filozófusok számára is,

akik nyelvünket nem ismerik, Spranger rendszere pedig később alakulván ki, mintsem Böhm még megismerhette volna, bárki ellenvetheti e szerény próbálkozással szemben, hogy önkényes és természetlen célkitűzés a két filozófus felfogásának párhuzamba állítása.

A königsbergi bölcshatalmas alkotása kétségtelenül termékenyítően befolyásolta az utána következő filozófiát, a mi Böhm Károlyunk is neki köszönheti filozófiájának szellemi fegyverzetét. Mégis amikor Tankó Béla egymás mellé állítja a két lángelme művét,¹ igazolásul ez összevetés számára azt az alapgondolatot veti fel, hogy a Kant utáni filozófusok művének értékmérője éppen a Kanthoz való viszonyulásuk. Böhm és Spranger között ilyen értékmérőül egyelőre egyik sem vehető fel. Igazságtalan volna akármelyiküket is a másik filozófiájának abszolút mértékül való felhasználásával megítélni.

Mégsem térhet ki a magyar filozófiai kutatás az elől a nem kicsinylendő feladat elől, hogy az értékelmélet mai előtérbe nyomulása idején a nagy magyar elme eddig felül nem szárnyalt értékfilozófiai koncepcióját a külföldi filozófusok rokon törekvéseivel összemérje, sőt az idevágó tudományos kutatások előmozdítására lehetőleg külföldön is hangot adjon Böhm modern és rendkívül aktuális filozófiájának.²

Bármennyire kilátástalan a történelmi beállítottság miatt mindenféle hatáskimutatási kísérlet Böhm és Spranger között, a két bölcslő rendszerének annál meglepőbb találkozását mégsem lehet egyszerű véletlennek minősíteni. Az első pillantásra feltetsző hasonlóság alaposabb vizsgálatánál ugyanis kiderül, hogy ez a hasonlóság nem is külsőleges, hanem mindkét gondolkodó rendszerének alapmotívumait illeti. Ez pedig érthet-

¹ Tankó Béla: Böhm és Kant. Adalék a transcendentális filozófia kiépítéséhez. Kajlós (Keller) Imre: Dr. Böhm Károly élete és munkássága (Besztercebánya, 1913.) c. gyűjteményes vállalatának II. kötetében, 33. és köv. l.

² Dr. Varga Sándor Rickertől írt tanulmányát (Rickert Henrik filozófiája. A modern értékfilozófia alapvetése. Bpest, 1931.) hasonlóképpen azzal a gondolattal fejezi be, hogy igen kíváncsatos lenne Rickert és Böhm filozófiájának, közelebből értékelméletének összevetése, mert a kettő szintézise alapján várható az értékproblémák sorának megoldása, s itt a magyar filozófiára szép feladat várakozik. (120. l.).

len volna, ha nem gyökereznék benne az európai szellem fejlődésének olyan egyén feletti meghatározottságaiban, amelyek alól egyikük sem vonhatta ki magát. Az európai gondolkodás fejlődésének struktúrája hozta magával, hogy Böhm és Spranger alkotásában azonos szellemi tendenciák érvényesülnek.

Mindkét tudós munkássága a nyugati tudományosság fejlődésének ahhoz az ágához tartozik, amely a természettudományi korszakban hitelét veszített filozófiai eszmélkedés nagyszerű lendületét jelenti, valósággal a filozófia feltámadását a szaktudományok, elsősorban a természettudományok korlátaiban művelt szaktudományok hatalmaskodásával szemben, amellyel minden igazi filozófiát örökre száműzni akartak az emberi gondolkodásból. E távolabbi szellemi közösség egymagában még nem magyarázná a két filozófus munkájának rendkívül feltűnő nagyfokú rokonságát, hiszen az európai gondolkodás más hatalmas tehetségekben is felemelte tiltakozó szavát a filozófia kiküszöbölése ellen. Az új-idealizmus filozófusainak csoportján belül is azon kevesekhez tartoznak Böhm és Spranger, akik a filozófiai eszmélkedés központjába az érték gondolatát állították. A szubsztancia sztatikus fogalma helyett az érték dinamikus fogalma vált uralkodóvá gondolkozásukban. Itt már közelebbi összetartozásról van szó, mint egyszerűen az idealizmus közös alapjairól.

A kanti kriticismus ellenállhatatlanul sodorta a belemélyedő filozófusokat az értékproblémák felé. Ennek legélesebb bizonyossága, hogy egymástól függetlenül úgyszólván Németországban és nálunk egyszerre érkezik meg a filozófia az értékelmélet megteremtéséhez. Csakhogy míg Németországban az újkantiánus mozgalom divatjával kapcsolatban egész sereg tudós elme törte az utat Spranger előtt, hazánkban Böhm egyéni teljesítménye volt az értékelés problémáinak a filozófiai kutatás tengelyébe állítása és az értékelmélet alapvetésének felvázolása.

A lélektani vizsgálódásnak mindkét filozófus munkásságában elfoglalt jelentős pozíciója szempontjából nem hagyható figyelmen kívül szellemi rokonságuk fokának megállapításánál a lélektani kutatás múlt században bekövetkezett eltechnizálódása sem, mint amellyel szemben filozófusaink határozottan

állást foglaltak. Az eltermészettudományosodott pszichológia elleni reakció közössége is nagyban megérteti a fennálló egyezéseket. Ennek az alapvető állásfoglalásuknak ugyanis szintén mélyebben rejlő közös gyökerei vannak.

Másfelől kétségtelen, hogy két annyira különböző kiindulású filozófus eszmealkatában kimutatható találkozásokat annál nehezebb az erőltetés látszatának kerülése nélkül meggyőzően összeállítani, minthogy a véletlennek látszó hasonlóságokról szinte lehetetlen pontról-pontra bizonyítani a közös eredetet, ami aztán érthetővé és elfogadhatóvá tenné a megegyezéseket. Az ilyen pozitivistá hatáskimutatás nem is lehet célunk nemcsak a tudomány fejlődése során túlhaladott jellege miatt, hanem mert az ilyenfajta vizsgálódásban épen a két filozófus alkotásának eredetisége, belső jelentése szenvedne. Ennek ellenére a két filozófiai rendszer lényegi rokonsága annál feltűnőbb, mert hiszen az a szellemi környezet, amelyből Spranger munkássága kinőtt, egészen más, mint Böhm korának tudományossága. E tekintetben a magyar filozófus inkább a német Dilthey-jal volna összevethető, mint akinek munkásságával korra nézve is egyezik. Csodálatosképen mégis több és erősebb az egyezés Spranger és Böhm, mint Böhm és Dilthey között. Ennek magyarázata csak abban sejthető, hogy Böhm egyszerűen megelőzte korát, mint annyi más magyar tudós lángelme. Ezért lélektani felfogása a legmodernebb állásponttal, Spranger lélektanával találkozik sok lényeges vonásban. Hogy pedig az értékelméletnek a filozófiai kutatás előterébe való helyezésével megelőzte a nagymultú német filozófiát, azt abból érthetjük meg, hogy Böhm korának természettudományos műveltségéből kiindulva, arra mintegy spontán visszahatásként állítja az ontológiai szaktudományossággal szembe az axiológiai kiegészülésre váró bölcselkedést, s így egyenes vonalban halad az értékproblémák megoldása felé. A németeknél ugyanakkor a szellemtudományi szakkutatás, közelebről a történetfilozófiai szakkutatás mellékvágánya vezette a tudósokat az érték gondolatának vizsgálatára. Dilthey még ezt a kitérőt csinálja. Spranger már megtalálta a célra vezető utat.

Nem kicsinyelhető a két filozófus vonatkozásainak vizsgálatánál a filozófiatörténeti szempont sem. A bölcsélet fejlőd-

désének problémái is adnak olyan szempontokat tárgyunkat illetőleg, amelyek közelebb visznek bizonyos kérdések tisztázásához. Régi közkeletű felfogás az a filozófiáról, hogy benne nincs haladás, fejlődés, mert minden filozófus rendszere önmagában álló egész, s köztük olyan fejlődést keresni nem is lehet, mint a szaktudományokban. A filozófiatörténeti kutatás már fennállásával is megcáfolja ezt az álláspontot. Bármily nehéz is meglátni a belső összefüggést a különböző önálló rendszerek között, mégis van fejlődés, van előrehaladás a filozófiai rendszerek egymásutánjában, sőt ez a fejlődés egyenesen szükségszerű. A filozófiatörténetnek épen abban áll nagyszerű feladata, hogy a filozófusok eszmealkotásának egymásutánjában ezt a belső szükségszerűséget mutassa ki, amint Bartók György meggyőzően fejtegeti a középkori és újkori filozófia történetének bevezetésében.³ Az nem lényeges, nem cáfolja meg álláspontunkat, hogy ez a fejlődés nem olyan egyenesvonalú, mint más tudományokban. Ennek a filozófiai fejlődésnek az az alaptermészete, hogy lökésszerűen történik. Lassú előkészítés után, vagy látszólag minden előkészítés nélkül egyes nagy szellemek vulkánként feltörő új rendszere alapjaiban rendíti meg az addigi filozófia épületét, s nem egyszer egészen új irányba tereli a gondolkozást. Mintha semmiféle idegen hatás nem érte volna, mintha az előtte járt bölcselők hiában éltek és tépelődtek volna. A mélyebb történeti reflekszió előtt azonban feltárulnak az összekötő szálak, bármilyen messziről húzódnak is, és megdöbbennek a nagy átfogó összefüggések. Épen a filozófia sajátos fejlődésmenete teszi — más tudományoktól talán eltérőleg — igazolttá két olyan filozófus összehasonlítását is, akik, mint Böhm és Spranger, nem tanultak egymástól, mégis gondolatrendszerükben messzemenő találkozásokot mutatnak.

A magyar filozófiai kutatás speciális helyzete szempontjából különös érdeklődéssel bírhat a legmodernebb német filozófiai alkotásnak az első magyar filozófiai rendszerrel való összemérése. Hogyan kerül ki a magyar bölcsélet legfőbb képviselőjében ebből a mérkőzésből? Van-e benne időt álló érték? Van-e számára határozott jövő fejlődési irány? Tud-e valamit mon-

³ Bartók György: A középkori és újkori filozófia története. Budapest, 1935. 12. l.

dani az európai szellem nagyjainak gondolatépítő munkája számára? Van-e új, eredeti, továbbsegítő mondanivalója az egyetemes filozófiai kutatás részére?

Ilyen felfogással kísérelem meg röviden feltárni a főbb egyezési felületeket a két nagy gondolkodó tudományépületében, keresni, honnan ered szellemi rokonságuk, s miként érthetők az alapelvi megegyezések után lényegesebb eltéréseik.

I.

A legfeltűnőbb hasonlóság Böhm és Spranger filozófiájában koruk lélektani irányától kirívóan eltérő lélektani felfogásokban jelentkezik.

A pszichológia nagy forradalma a természettudomány mintájára művelt lélektannal szemben az úgynevezett szellemtudományi lélektan megalakulásában aktualizálódott. Főleg Németországban fejlődött ki ez az irányzat, ha nem is lehet tagadni, hogy kialakulását előkészítették más, nem német szellemi mozgalmak is. (Pl. Bergson vitalizmusa.) A kísérleti lélektan századeleji békés kutató munkáját egyre élesebben vívott tudományos harc zaja veri fel: különböző oldalról egyre többen fordulnak szembe a pozitivista természettudományi lélektan egyoldalúságával, főleg azért, mert alkalmatlannak bizonyult a magasabb lelki jelenségek vizsgálatára, és használhatatlan lett azokban a tudományágakban, amelyek mint segédtudományra a lélektanra vannak utalva.

A szétágazó újabb kutatási irányok közül egyre jobban kidomborodik a Dilthey—Spranger-féle strukturlélektani irányzat fölénye. Spranger lélektani rendszerét egy korábbi értekezésemben ismertettem.⁴ Akkor láttam meg, hogy azt a szellemtudományi felfogást, amelyet ma Spranger visz diadalra a német pszichológiában, jó pár évtizeddel azelőtt már érvényesítette Böhm Károly lélektani munkásságában. Röviden utaltam is erre a meglepő találkozásra. Felsoroltam azokat az első látásra kieteszo egyezéseket, amelyek a két filozófus művében főleg lélektani vonatkozásokban meglepőek. A két bölcselő munkásságába való belemélyedés arra az eredményre vezetett, hogy egyfelől a lélektani kereteken messze túl nyúlnak az egyező

⁴ Spranger, a pszichológus. Debrecen, 1933.

vonások, másfelől természetszerűleg alapvető különbségek is előtűnnek. Az összevetés így sem látszik természetlennek Böhmben a tenger mélységéből egyszerre előbukkanó magyar filozófiai lángész alkotásának modern korszerűsége, főleg pedig Spranger rendszerének bizonyos hiányaira rávilágító jellege miatt.

A dolog természete és az előzmények hozzák magukkal, hogy itt elsősorban lélektan felfogásukat állítom szembe először. Miben mutatkozik hát a könnyen felismerhető rokonság álláspontjuk között, s milyen természetűek az elválasztó vonások? A pszichológián túl milyen általános filozófiai elveikben találunk még összevetésre alkalmas területet?

Legszembetűnőbb megegyezés határozott állásfoglalásuk a természettudományi lélektan különböző formáival szemben. Legfőbb kifogásuk ez irányzattal szemben, hogy a lélekről vallott felfogása mechanikus. Ez a lélektan a maga természettudományos módszerével éppúgy feldarabolja a lelket tovább nem osztható elemi alkatrészekre, mint ahogy a természettudomány atomokra bontja a világot. Kitűnően jellemzi e mechanikus felfogást Böhm többek közt *Az ember és világ* II. kötetében.⁵ E lélektanok Herbart reáléja mintájára szintén egyformaságoknak fogják fel az érzeteket és túltéve magukat az érzékek kvalitatív különbségein, jelentés nélküli homogén érzetektől akarják megérteni a szellem nevezetesebb formáit. Így aztán az öntudat helyére appercipáló képcsoportokat ültetnek. A fantázia trónját a hűtlen emlékezet foglalja el. A gondolkodás szabad szellemi aktusa helyére a képek mechanikus kapcsolata, az asszociáció lép. Az akarat jelenségeit a szorításból kiszabaduló képek adják, a jellem nem más, mint megcsontosodott képkapcsolat. Tehát a szellemi élet helyett mechanikus változások alkotják a lelki tünetényeket. Az egységes szellemet atomokra bontják. Ezzel szemben Böhm és Spranger egyaránt azt az álláspontot képviselik, hogy a lelki életet nem lehet így mozaikszerűen összerakni mesterségesen nyert elemi részecskékből. „A lelki életet egy szóval ilyen elemi képekből megszerkeszteni nem lehet; a szellem nem minimális részecskék gépezete, hanem komoly jelentések organizmusa,” — mondja

⁵ Az ember és világ. II. kt. 16. és köv. l.

Böhm.⁶ A lélektan legfőbb problémája szerinte ezen jelentések vonatkozása az organizmus egységére. Tehát Sprangerrel megegyezően a lélek egységét állítja a kutatás központjába. A szemlélet egységét sem az elemek tapadásából származtatja, hanem a jelentő ösztön egységéből.⁷ Másutt egyenesen erkölcs-telennek és enerválnak bélyegzi a Herbart-féle lélektani irányzatot asszociáció-tanának felületessége és külsőséges jellege miatt.⁸ Spranger szerint is az elemlelektan szétrombolja a lelki élet értelmes összefüggését.⁹ Ha már az értelem nélküli elemekig akar hatolni vizsgálódásaiban, ezeket mindig a lélek egészére kellett volna vonatkoztatnia az általa elemlelektannak nevezett természettudományi lélektannak.¹⁰

A fiziológiai lélektantól is eltérőnek vallják mindketten a maguk felfogását. Egyformán lehetetlennek tartják, hogy külső érzéki tényekből a belső lelki összefüggéseket megérthessük. Ezért a fiziológiai magyarázat nem végső a lélektan számára Böhm szerint.¹¹ Spranger elismeri ugyan a fiziológia kérdés-feltevésének jogosultságát,¹² de vele szemben mégis ellenvetésekkel él. A fiziológiai lélektan homályos előfeltevéseken nyugszik: a test és lélek dualizmusának metafizikai hipotéziséen.¹³ A lelki élet megértését a fiziológiai szempont nem segíti elő.¹⁴ Az életkorok lelkiségéről szólva kicsinylőleg jegyzi meg,¹⁵ hogy itt a szellemtudomány is fiziológiai magyarázatokkal elégszik meg, holott a testi változások mellett megfelelő szellemi fejlődés törvényszerűségei is mutatkoznak az ember életkorának megváltozásával kapcsolatban.

A kísérleti lélektannal szemben is bizalmatlanok. Böhm egy helyen aprólékos pizsmogásnak nevezi a kísérleti lélektan

⁶ U. o. 17. l.

⁷ U. o. 169. l.

⁸ U. o. 205. l.

⁹ Lebensformen. 7. kiadás. Halle, 1930. 12. l.

¹⁰ U. o. 18—19. l.

¹¹ Az ember és világa. II. kt. 20. l.

¹² Az ifjúkor lélektana. Fordították Nagy Miklós és Péter Zoltán. Mezőtúr, 1929. 29. l.

¹³ Die Frage nach der Einheit der Psychologie. Sitz.-ber. d. pr. Akad. d. Wiss. 1926. XXIV. 178. l.

¹⁴ Az ifjúkor lélektana 27—29. l.

¹⁵ Lebensformen. 401. és köv. l.

pepecseléseit.¹⁶ Másutt a filozófiai szempont hiányát kifogásolja a kísérleti pszichológiában. Ennek aztán az a következménye, hogy a megfelelő filozófiai alapelv nélkül kísérletező pszichológusok laboratóriumaiból a legellentétesebb eredmények származnak. Már a kísérletezés alapelve ellenkezik a lelki élet jellegével; t. i. a kísérletnél szándékosan kirekesztik a vizsgált tünemény értelmét, a jelentést, és aztán ezért nem képesek felépíteni a lelki életet az érzéki ingerből.¹⁷ Spranger mérsékeltebb állásfoglalása elismeri ugyan a lélektani kísérletek jogosultságát, de a magasabb lelki jelenségek vizsgálatára ezt a módszert alkalmatlannak tartja.¹⁸ Hiszen a kísérlet igazi célja: az adott tünemény teljes izolálása és önmagában való megfigyelése a lelki élet egységével szemben már eleve képtelen és elérhetetlen feladat. A lelki tüneményeket nem lehet azonos módon ismételni, mint a fizikai jelenségeket. A kísérleti lélektan tehát olyan természettudományi állásfoglalást tételez fel a kutató részéről, amely a lélektanban elfogadhatatlan. A pszichofizikát is mindketten elutasítják. Böhm szerint már kiindulásában hiba rejlik, mert összemérhetelen dolgokat akar mérni, holott még a mértékegysége is hiányzik, hiszen a minimális lelki érzet számára nincs mértékünk, csak a minimális inger fizikai előidézője mérhető.¹⁹

Már a két filozófus határozott állásfoglalása a természettudományi lélektannal szemben rendkívüli és jellemző rokonságot jelent épen a divatos természettudományi felfogás uralma idején. Annál fontosabb ez a találkozás felfogásukban, mert mindketten, de különösen Böhm olyan korban fejtették ki álláspontjukat, amikor a természettudományi lélektan szinte egyeduralkodó irányzat volt a pszichológiában. A „levitézlett“ spekulatív lélektannal szemben gögösen hirdette a maga pozitívizmusát, megbízhatóságát, exaktságát. Hite szerint minden metafizikai ballaszttól megszabadulva, a kísérleti módszerrel pozitív eredményekhez vélt jutni. E szinte megtámadhatatlannak hitt irányzattal szemben emelte fel szavát Böhm ugyanakkor, amikor Németországban Dilthey kezdett harcot ellene. Még a

¹⁶ Az ember és világa. II. kt. 18. l.

¹⁷ Az ember és világa. IV. kt. 111. l.

¹⁸ Die Frage stb. 173. és köv. l. Lebensformen, XIV. l.

¹⁹ Az ember és világa. II. kt. 102. és köv. l.

Spranger fellépésekor is kétségtelenül a Wundt nagyhatású működése következtében a természettudományi irányoké a számbeli fölény. Világszerte felburjánoztak a kísérleti lélektani laboratóriumok. Merészségnek tetszett szembeszállni a kor egyeduralkodó áramlatával. Mégis Böhm számára sokkal nehezebb volt a szembefordulás, mert ő koránál fogva mélyen benne gyökerezett a pozitivizmus érájában, és előtte nem járt olyan nagyszabású előkészítő elme, mint amilyen Dilthey volt Spranger számára, aki kb. Böhmmel egyidőben hirdette a természettudományi lélektan csődjét, és adta az indítást Sprangernek, hogy a minden téren erőre kapó filozófiai látásmódot a lélektanban is érvényre juttassa.²⁰

Ez időbeli különbségből következik, hogy Spranger jobban megalapozott állásfoglalásának sokkal nagyobb hatása mutatkozik, mint Böhmének. Hazánkban még ma is erősen természettudományos jellegű lélektani rendszert tanítanak a középiskolákban. Csak a külföldi hatások alatt kezd nálunk is kibontakozni a szellemtudományi felfogás a pszichológiában. Böhm hatása ezen a téren is csak ezután termi meg a maga gyümölcsét. Eddig nem tudta megakadályozni, hogy a század elején a magyar pszichológia a külfölddel karöltve ne teljesen a természettudományi lélektan vágányain haladjon. Hasztalan volt a magyar filozófus idejekorán elhangzott vétója, a magyar kutatók a korabeli külföldi lélektan utánzásában merültek el, és a megjelent nagyszabású művek mind a kísérleti lélektan szellemében születtek meg.

Nemcsak az uralkodó lélektani irány közös elvetése kapcsolja össze Spranger és Böhm kutatásait, hanem saját lélektanuk pozitív felépítésében is igen lényeges egyezések találhatók. Mindenek előtt rokon módszeres eljárásuk. Jóllehet Böhm 1888-ban megjelent lélektanának címe: *Tapasztalati lélektan...*²¹ azonban egész rendszere és módszeres felfogása merőben különbözik a korabeli úgynevezett tapasztalati lélektanokétól. Ezekben ugyanis a külső tapasztalatból történik a kiindulás, s úgy fordul a vizsgálódás a belső, a lelki jelenségek felé. Törekvésük a léleknek a külvilágra vonatkozó tapasztalataiból

²⁰ L. erre vonatkozólag részletesebben Spranger, a pszichológus c. értekezésemet. 65. és köv. l.

²¹ Tapasztalati lélektan középiskolák használatára. Bpest, 1888.

építeni fel magát a lelki életet. Tehát a külső, érzéki tapasztalás az alap. Ezzel a felfogással jár együtt aztán a kísérleti eljárás, mely épen a léleknek és az érzékelhető, mérhető valóságnak érintkezését teszi vizsgálat tárgyává, továbbá jellemző rá a lélektani atomizmus, mely által érzetekből akarja levezetni — bevallottan vagy tudatlanul siker nélkül — a magasabb lelki jelenségeket is. Végül az induktív eljárás erőszakolása is jellemző, holott az egész állásfoglalás mélyén igen erős metafizikai elfogultság lappang.

Épen ez a módszer ellenkezik legkiáltóbban Böhm és Spranger kutatási módjával, akik mindketten konstruáló, deduktív módszerrel járnak el. Mindketten az önmegfigyelést tekintik a lélektani ismeret forrásának. Csak ebből indulhatunk ki szerintük, mert ez legközvetlenebbül adatik, s a másik ember élményeibe nem is áll módunkban beletekinteni. Ez a konstruáló deduktív, önmegfigyelésre alapított eljárás mindkét filozófusnál tudatos és igazolt módszer. Böhm egyenesen tiltakozik az ellen, mintha az ő módszere a tapasztalati lélektan módszere volna.²² Határozottan kijelenti, hogy módszere a filozófiai konstrukció. A lélektani ismeretek forrásairól szólva pedig előadja, hogy a kiindulás csakis az önmegfigyelés, a belső megfigyelés lehet.²³ Spranger pedig több helyen kifejti, hogy a lelki élet megértéséhez csak az idealizáló és izoláló eljárással nyert típusok segítségével juthatunk.²⁴ Az egyéniség ugyanis sohasem meríthető ki teljesen, csak típusokkal lehet megközelíteni. Embertársunk élményfolyamába nem láthatunk bele. Csak az eredményt, az objektiválódó szellemi tartalmat foghatjuk fel. (Beszéd, arckifejezés, tett). Deduktív eljárásmódra mutat rá akkor is, amikor kifejti, hogy a különböző értékírányok előleges felvétele nélkül egy lépést sem tehetünk a lelki jelenségek megértése felé, hiszen előre kell tudni, hogy az adott jelenség az elméleti, vallási, esztétikai vagy ökonómiai életformához tartozik-e.²⁵ Vitatja azt is, hogy a természettudós nem előre felvett álláspontról végzi

²² Az ember és világa. II. kt. 232. l.

²³ U. o. 20. l.

²⁴ Az ifjúkor lélektana 10. l., 26. l., Lebensformen. 114—115. l., stb.

²⁵ Lebensformen. 29. Die Frage nach der Einheit der Psychologie. 186. l. — Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. 2. kiadás. 1925. 37. l.

vizsgálódásait. Természetes, hogy pl. a szem alkatát azzal a feltevessel kutatja, hogy az látásra való.²⁶ A belső megfigyelés alapvető fontosságát a megértéssel kapcsolatban is rendkívül kiemeli. A megértés nem lehetséges saját énünk megfigyelése és ismerete nélkül. Ebből indul ki. Bár a mások megértését bizonyos szempontból fölébe helyezi saját magunk megértésének, de a mások megértése nem volna lehetséges saját élményeink ismerete nélkül. Csakis saját élménymódunknak a mások érzékelhető kifejezéseivel való alkalmazásával érhetjük el embertársunk lelki életének megértését addig a határig, ameddig egyáltalán mehetünk: nem az illető élménymódját ismerjük meg, csak élményének jelentését értjük meg azáltal, hogy nagyobb szellemi összefüggésbe sikerül beállítanunk, és határozott értékszempont alá helyezzük az adott élményt. Erre pedig csak úgy vagyunk képesek, hogy a saját megfelelő élményeinkben jelentkező objektív törvényszerűségek fonalán haladunk addig, amíg az adott idegen lelki jelenség megérthető: értelmes összefüggésbe állítható lesz számunkra.

A deduktív, konstruáló filozófiai módszer közös alkalmazását természetesen a célkitűzés közössége teszi érthetővé. Igaza van Böhmnek és Sprangernek abban, hogy a természettudományi lélektan a lelki jelenségek vizsgálatánál épen a legfontosabb feladat előtt torpant meg: a lelki összefüggések megértése előtt. A pszichofizika kérdésfeltevésével szemben a tudományos kutatás megelégedett bizonyos párhuzamosságok kiderítésével, és nem ment, mert nem is mehetett tovább, minthogy az adott jelenséget a lelki élet keretén belől is értelmes összefüggésbe állította. Tanulságos például hivatkozik itt Spranger Th. Ziehen ifjúságlélektanára, mely fiziológiai alapon épült. Ziehen főleg a nemi mirigyek kifejlődéséből akarja levezetni e forrongó életkor tüneteit. De már itt is fel kell vennie olyan tényezőket is (pl. a környezet megváltozása), amelyek túlhaladják a pusztá pszichofizikai területet. Még így sem volt képes a jelenségek megértésére, mert oki összefüggést állít fel, és ahhoz egyoldaluan ragaszkodik.²⁷

Böhm és Spranger egyaránt abban látják a lélektani ku-

²⁶ Az ifjúkor lélektana. 28. l.

²⁷ Az ifjúság lélektana. 29. és köv. l.

tatás célját, hogy az adott tényeket megértesse. Nem elég a tényeket konstatálni, nem elég és nem is lehet oki összefüggés kauzatív láncolatába szorítani a léleknek minden ilyen megköttöttségen áttörő lendületét, mert a lélektan igazi feladata az, hogy az egyes tünetmények éppúgy, mint az egész lelki élet értelmet nyerjen általa. A megértés, mint a lélektani kutatás célkitűzése, rendkívül jellemző és alapvető közös tulajdonsága a két filozófus pszichológiai rendszerének.

Böhm kifejti szellemtanában, hogy célja azt a törvényt megkeresni, amelytől az alapelemek és az összes tünetmények, tehát az egész szellemi élet függ, és amelyből azok „tulajdonképeni értelmüket nyerik”.²⁸ Már elég korán a lélektan feladatát a formai lélektanokkal szemben a lelki tünetmények jelentésének, értelmének, tartalmának vizsgálatában és rendszeres összefüggésének magyarázatában látta.²⁹ Spranger pedig egyenesen megértő lélektannak nevezi el ifjúságlélektanát módszere miatt. Fő célja minden lélektani munkájában a lelki élet megértését elősegíteni. A lelki élet nem állhat értelem nélkül egymás mellé rakott részecskék halmazából, mint valami mozaik. A jelentés hiányát mint legsúlyosabb fogyatkozást hozzák fel mindketten a természettudományi lélektanokkal szemben. Böhm szerint az érzéki képek magukban csak nyers anyag, értelem nélküli idegváltozás jelentés nélkül.³⁰ Az öntét szervezeténél fogva az érzéki adatokhoz a jelentés kapcsolódik. Az asszociáció kérdésénél is céltévesztett játéknak minősíti a klasszikus asszociációt, mely semmit sem magyaráz, semmit sem ért meg a maga külsőséges megoldásaival (egyidejűleg keletkezett, egymásutáni, hasonló képek kapcsolata stb.).³¹ Ezzel szemben ő maga a képek kapcsolódását a lélek alapfunkciójából, a hiány és kielégedés egymásra következésének törvényszerűségéből vezeti le és teszi érthetővé. Így keresi az ösztönök kapcsolódásának törvényét, az érzéki ösztön kapcsolatainak értelmét. Ez utóbbit a valóság kialakításában látja.³² Erősen kifogásolja a korabeli lélektanban az érzéki kép és jelentés kapcsolatának

²⁸ Az ember és világa. II. kt. 19. l.

²⁹ M. Psych. Szemle. II. évf. 22—33. l.

³⁰ Az ember és világa. II. kt. 171. l.

³¹ Az ember és világa. II. kt. 167., 227. l.

³² U. o. 161. l.

hiányát.³³ Ezért helyezkedik szellemtanában pozitív alapokra, hogy a megértés tisztasága céljából minden spekulációt elutasítson.³⁴ Mondani sem kell, hogy ez a többször emlegetett pozitívizmus egyáltalán nem a szokványos értelemben vett filozófiai álláspontot jelenti nála. Lélektani szempontból sem jelenti a természettudomány felé való orientálódást. Ez távol áll Böhmtől. Sokkal inkább a kanti kriticismus állásfoglalását és módszeres elvét jelzi vele, szemben a XIX. század fellegekben járó filozófiai rendszereivel. Hogy azonban lélektani felfogását mennyire nem teszi pozitivista jellegűvé, azt pszichológiájának felépítése maga is kézzelfoghatólag bizonyítja. Hiszen az egész lelki életet egyetlen alapvető gondolatból: az öntét hiányának és kielégülésének szükségszerű és kényszerű egymásutánjából vezeti le. Az ilyen szerkesztés és egységesítés pedig messze esik a minden előfeltevést és dedukciót mereven elutasító pozitivista lélektan szellemétől.

Spranger a lélektan feladatát olyan típusok felállításában látja, amelyek belső strukturája értelemmel teljes, és ezért érthető.³⁵ Ezeket pedig csak az értékelétből nyerhetjük szerinte, mert a lelki életet az értékelmény organizálja. Így kapcsolja össze típusaiban a megértésen át a leíró lélektant a normatív értéktudománnyal. Típusainak alapját egy-egy uralkodó értékelmény teszi, variációit is a többi értékek sajátos színezetű vetülete okozza az alapul szolgáló értékelmény területén. Az érték gondolatának a lélektani vizsgálódásba való ilyen mértékű bevitele már mélyreható különbséget jelent a két filozófus eljárása között. Ez azonban már nem a célkitűzés kérdését illeti első rendben, hanem a megoldás módját, amellyel a megértésben kitűzött célt Spranger elérni reméli. Alapvető kiindulásul azonban ettől függetlenül mindkettőjüknél a megértés szolgál, mint a lélektani kutatás célja.

A célkitűzés és módszeres elvek közössége magával hozza azt is, hogy a lelket a maga egészében is egyformán látják, közös tehát a lélekről mint valóságról vallott alapfelfogásuk. Szemben a természettudományi lélektan közönséges álláspontjával, mely a lelket érzetkomplexummá, vagy (Wundt) lelki

³³ U. o. 225. l.

³⁴ U. o. 4. l.

³⁵ Der gegenwärtige Stand stb. 20. l.

folyamattá bontotta, oldotta fel, az ő felfogásuk röviden abban foglalható össze, hogy a lélek felbonthatatlan zárt egység. Hogy ezt az egységet Spranger strukturának nevezi, az a lényegét illetőleg nem tesz különbséget közöttük. Hogy azonban ez az egység a kutatásban folyton szem előtt tartandó, hogy mindent rá kell vonatkoztatni a lelki életben, hogy felbonthatatlan, hogy belé kívülről semmi idegen nem hatolhat, ezek oly szilárd alapjai Böhm és Spranger lélektani felfogásának, amelyeket sohasem tévesztenek el szem elől, hanem áthatják ezek egész pszichológiai munkásságukat.

A léleknek ez az egysége Böhm Károly számára az öntudat centrális helyzetében adódik. Igaz, hogy az emberi öntét egységét még ennél szélesebb alapokra helyezi, de az öntudatban látja ennek az egységnek biztosítékát. A test és lélek dualizmusának metafizikai problémáját is azzal utasítja el a lélektani vizsgálódás útjából, hogy a tapasztalat nem külön testről és külön lélekről beszél, hanem arról, hogy van egységes ember, akinek testi és lelki funkciói vannak. Mi ezeket a testi és lelki folyamatokat ismerjük.³⁶ Ez az egység nem bontható meg a külvilág ezer és ezer ráhatásának sokszínű felfogása miatt sem. Az egységet alkotó tényezők összehatása csak tagolja, de nem semmisíti meg az egységet. A testi jelenségek nem állhatnak szemben a szellemiakkal, hanem azoknak csak alkatrészei, momentumai. Öntudatunknak két képsor jelenik meg: egyiknek jellemzője a kiterjedés és mozgás, másiké a jelentés. A két képsor elválaszthatatlan egymástól.³⁷ A valóság azonban csak e kettő egységében, a teljes emberi öntétben létezik. Itt tehát Böhm az öntudatnál szélesebb alapot vesz az ember egységéül: a testi-lelki öntétet. Azonban ez az egész lélektani szempontból csak az öntudat számára adatik. Ezt a testi-lelki egységet lélektanában folyton szem előtt tartja, és gondosan ügyel arra, hogy a lelki jelenségeket a megfelelő testi változásokkal összekapcsolva ábrázolja. Minden lelki tüneménynek szorgalmasan keresi agybeli központját. Minden lelki folyamatnál igyekszik ezt a teljes egységet érzékelhetőleg kimutatni. E törekvésben a korabeli pozitív természettudományos lélektani felfogás, a

³⁶ Az ember és világa. II. kt. 6—7. l.

³⁷ Az ember és világa. II. kt. 10. l.

pszichofizika, frenológia erős hatását lehetetlen fel nem ismernünk.

Ebben a testi-lelki öntétben központi szerepe nála is mégis csak az öntudatnak van. Ezt oly mértékben hangsúlyozza és érvényesíti, hogy számára végeredményben lelki annyi, mint öntudatos. A nem tudatos szerinte nem lehet kutatásunk tárgya, hiszen arra nem eszmélhetünk, azért nem tudatos, már pedig minden lélektani ismeret forrása és kritériuma, ellenőrzője az önmegfigyelés. Tehát a központi ösztön az öntudat. Ez előtt folynak le a lelki jelenségek. Ezen keresztül nyer értelmet a hiány és kielégedés alapritmusa, melynek formájában az összes tünemények végbemennek. De főként ez a legmagasabb rendű: öntudatos lelki műveleteknek alanya. Minden, ami van, az öntudat számára van. A tárgy tudata is csak öntudat számára létezik. A valóság egy gondolat, és ez a gondolat csak az öntudat előtt jelenhetik meg.³⁸ Az öntudat lényegéről szóló mély fejtegetésekben domborodik ki legjobban, hogy mennyire az öntudatban látja Böhm a lélek egységét.³⁹ Az öntudat minden szellemi tevékenységnek priusza, semmi másból le nem vezethető, mert minden ilyen levezetés már felteszi magát az öntudatot. Működésében nem esik az okviszony alá, mert tevékenysége önkényes. Alapmozzanata az a szellemi aktus, amellyel a lélek önmagát megragadja, önmagáról tud.⁴⁰ Ez alaptény, amelynek okát keresni oktalanság. Az öntudat egysége pedig az énalany és éntárgy kettősségében jelentkezik.

Munkája szemben az ösztönök megkötő tevékenységével széttagoló (alany-tárgy kettőssége). Amellett önmagának egységét és azonosságát tudó valóság. Ezt az egységet Böhm semmikép nem engedi megzavarni. Ezért támadja a korabeli pszichológiát azért is, mert szerinte az érzéki adatok függetlenek a fiziológiai és értelmi tevékenységtől, hiszen az ember egység. A központ mozgatja az egészet, nem pedig a kerületi szervek. A sejtől nem lehet levezetni a lelki életet.⁴¹

Filozófiájának későbbi fejlődésében Böhm kissé háttérbe szorította az öntudatot itt rajzolt központi szerepéből. Először

³⁸ U. o. 233. l.

³⁹ U. o. 44. §. 238. és köv. l.

⁴⁰ U. o. 240. l.

⁴¹ Az ember és világa. IV. kt. 121. l.

pedig még az erkölcsi döntést is neki tulajdonította.⁴² Erkölcstanában ki is fejtette a régi és újabb álláspontja közti különbséget.⁴³ Az öntudatot utóbbi nézete szerint az összes ösztönök megjelenési formájának tekintette, és az én nem egyéb számára, mint ez a formai, öntudatos vonás. Az öntét lényegét, ideális alakjában érti az én fogalmán. Tehát az öntudat megetti éntette az erkölcsi döntés székhelyévé erkölcstanában. Ennek az egyik megnyilvánulási formája az öntudat. Szellemtanában, értékelméletében és logikájában még teljes mértékben az öntudat képviseli a lélek egységét. Az értékelés különböző fokozatait az öntudat különböző refleksió-fokaival hozza párhuzamba. Fínom elemzéssel állapítja meg az öntudatosság egymás feletti fokozatait is. Az öntudat először is tud tárgyról, tud önmagáról, tud arról, hogy neki tárgya van, s megfigyelheti önmagát, mint tárgyról tudó tudatot. Hasonló vizsgálatát sürgeti az öntudatnak Spranger is, hogy megállapítsák a különböző tudatfokozatokat.⁴⁴ Az öntudat vizsgálatában túlmegy a sztatikus állásponton, pótolni akarja a lélektan eddigi hiányát, amellyel ugyanis az öntudatot mindig változatlanak tekinti, s rámutat, hogy az öntudat épen nem marad azonegy állapotban az egész életen keresztül, hanem bővülésen megy át, fejlődik, gazdagodik.⁴⁵ Mindezekből világos, hogy Böhm Károly lélektanában az öntudatban jelentkezik a lélek egységének, felbonthatatlan jellegének szemlélete. Ez az uralkodó alaphang egész lélektani munkásságában.

Ugyanez az egészszemlélet uralkodik Spranger felfogásában is. Szerinte sem lehet el a lélektan a lélekegész, a lélek-alany fogalma nélkül. Elveti ugyan a lélek szubsztanciális felfogását metafizikai alapon, de elképzelhetetlennek tartja, hogy a pszichológia a maga vizsgálódásaiban nélkülözhetné a lelki jelenségek állandó alanyának fogalmát, vagyis magát a lelket.⁴⁶ A lélek egységének gondolata Sprangernél a lelki struktúra fogalmában jelentkezik. Ez főként a teljes belső összefüggést van hivatva kifejezni, de némileg a Böhm-féle öntudat-centrum

⁴² Az ember és világa. II. kt. 358. l.

⁴³ Az ember és világa. V. kt. 123. l.

⁴⁴ Az ifjúkor lélektana. 42. l.

⁴⁵ Az ember és világa. III. kt. 117. l.

⁴⁶ Lebensformen. 1—2. l.

gondolatát is megvillantja. Egy helyen az egyéni lelket funkciók oly értelmes összefüggésének határozza meg, amelyben különböző értékírányok *az öntudat egysége által* egymásra vonatkoztatnak.⁴⁷ Itt tehát ő is az öntudatban pillantja meg a lélek egységének végső garanciáját. A lélek zárt egységének elvé nála is jelentkezik abban a gondolatban, hogy a lélekbe semmiféle kívülről nem hatolhat. Ami a lélekben legalább csírájában nincs meg, az kívülről nem is vihető belé, mondja Spranger.⁴⁸ Böhm filozófiájában pedig az egész tárgyi világ képe az öntét nem tudatos projekciójának az ismerésben végbemenő tudatosulása által épül fel. Tehát szigorúan belőlről, a lélekből kapja minden porcikáját.⁴⁹ Hogy a lélek Sprangernél is mennyire mint zárt, áttörhetetlen egység él a tudatban, azt mutatja az a megállapítása, hogy a lelki fejlődésben megmarad a lélek zárt egysége, amelyben az egyéni alkat mint valami formáló erő és ideál mind világosabban jut kifejezésre.

Bár Böhm-nél a lélek egységét az öntudat képviseli, és lélektani vizsgálódásaiban az öntudatot szerepelteti, nem pedig a struktura fogalma a központ, Spranger pedig annyira kiemeli a struktura fontosságát, hogy lélektanát strukturlélektannak kereszteli: mégis megtaláljuk az egyéni alkát, a struktura fogalmát Böhm rendszerében is. Többször beszél intelligibilis alkat, belső forma néven ugyanarról, amit Spranger strukturának nevez, de ezt a szót magát is használja rokon értelemben.⁵⁰ A strukturösszefüggés gondolata, amely Spranger strukturfogalmának egyik lényeges jegye, egész határozottan megvan lélektani felfogásában. Előadása szerint az emberi öntét rész-funkciókká kifejlett organikus egység,⁵¹ amelynek funkciói kölcsönösen segítik egymást, és összehatásuk egységet alkot. Ezt a teljes testi-lelki egységet oly módon akarja érvényre juttatni lélektanában, hogy erősen fiziológiai színezettel tárgyalja a négy alapösztön (fenntartó, mozgató, fajfenntartó és képző ösztön) összefüggésének az idegrendszer szerkezetében is tükröződő

⁴⁷ U. o. 17. l.

⁴⁸ U. o. 323. l.

⁴⁹ Az ember és világa II. kötete ezt az alapgondolatot fejti ki. L. pl. 73. l.

⁵⁰ Az ember és világa. III. kt. 294, 298. l.

⁵¹ Az ember és világa. IV. kt. 159. l., II. kt. X. l. 29, 46, 236. l.

egységét. Mindegyikben ugyanaz a központi mozzanat: a jelentés, csak a végkészülékük más és más. Teljesen fedi a Spranger-féle struktúra fogalmát egy másik fogalmazása, amelyben nem használja ugyan ezt a szót, de a német bölcselelővel egybehangzóan kifejti, hogy az emberi öntét sok részletre oszlik, melyeknek egysége a részekben van, a részek pedig az egységet alkotják.⁵² Egyik rész azért fontos célszerűségi vonatkozásban a másakra mutat. Az ösztönöknek, mint a lelki struktúrát alkotó részleteknek összefüggését szellemtana külön terjedelmes részében behatóan vizsgálja. Az ösztönök egymásra hatását szinte a sprangeri programot végrehajtva ábrázolja, és pedig anatómiai szerkezetükben, fiziológiai funkcióik viszonyosságában és öntudatos vonatkozásaikban egyaránt. Tehát a legalsó rendű lelki jelenségektől fel a legszemélyesebb tüneményekig az egész lelki életet mint egységesen funkcionáló egymásra vonatkoztatott részek szerves egységét mutatja be.⁵³ Az intelligencia fogalmánál is ez a strukturális szemlélet jelentkezik Böhmnél, amennyiben az intelligenciáról is mint olyan részstruktúráról beszél, amely tagolt egységet jelent.⁵⁴

Mindezekben teljes megegyezést találunk a két filozófus felfogásában. A struktúra fogalmának első jegye: a teljes, felbonthatatlan, belső szerves összefüggés, belső szervezett tagoltság kétségtelenül Böhm előtt is tisztán állott. Ennek nagy jelentőséget is tulajdonított, hiszen részletekbe menőleg igazolni törekedett. Spranger struktúra-fogalmának másik fontos jegye: az értékvonatkozás már nem található meg ilyen kifejezetten Böhmnél. Spranger szerint ugyanis a lélek olyan strukturális összefüggés, amely értékmegvalósításra irányul.⁵⁵ Lelki struktúrán élmény- és teljesítménydiszpozíciók olyan zárt egységét érti, amely értékirányok szerint tagozódik, de egy megélhető értékegységre való vonatkozásban van a központja. Ez az értékegység a szellemi én.⁵⁶ Másutt teljesítmények olyan összefüggését látja a lélekben, amelyben részstruktúrák egymásra vonatkoztatva és az egészre vonatkoztatva közös cél szem-

⁵² Az ember és világa. II. kt. 113. l.

⁵³ U. o. 121—231. l.

⁵⁴ Az ember és világa. III. kt. 92. §.

⁵⁵ L. bővebben Spranger, a pszichológus c. ért. 23. l.

⁵⁶ Der gegenwärtige Stand stb. 21. l.

pontja alá tartoznak, és egységet alkotnak.⁵⁷ A struktúra teljesítményösszefüggést jelent nála, a teljesítmény pedig valamilyen érték létrehozását.⁵⁸

Mint alább látni fogjuk, az alkotás gondolata a lélek fogalmában egyáltalán nem idegen Böhm számára sem. Kétségtelen azonban, hogy nála a lélek egységének, sőt az emberi öntét egységének alapelve az ösztönrendszer ama törvényszerűségében mutatkozik, amely annak életét a hiány és kielégedés ritmusában szabályozza, Spranger lelki strukturáját pedig a mindenkor aktuális és egy emberben állandó jellegű, döntő értékirány uralma a többi értékirányok felett. Vagyis Böhmnél okviszonyoszerű összefüggésről van szó, Sprangernél pedig a célszempontra a lélek strukturájának regulátora. Az értékmegvalósítás célja áll az előtérben. Minthogy ez a különbség az értékszempontra a lélektanban való alkalmazása problémáját érinti, és általában az érték kérdéseivel függ össze, itt csak a teljesség kedvéért említem meg. Ha a lelki struktúra megszervezettségét némiképpen eltérő módon fogják is fel, ez nem jelentős azzal a nagy nyereséggel szemben, amit a lelki életnek ábrázolására és megértésére a lélek teljes egységének ily határozott és következetes felfogása jelent, amint az mindkettőjük-nél félreismerhetetlen.

Hogy Spranger nem állítja annyira az előtérbe és nem emeli ki az öntudat központi szerepét, mint Böhm, azt közvetve megérteti velünk az a körülmény, hogy az öntudat erős szerepe Böhm-nél sok lelki jelenség tárgyalását eleve kizárja, t. i. a tudat alatti jelenségeket. Pedig ezeknek vizsgálata ma már szinte szerves része a lélektannak. Spranger nem tesz mindent kockára az öntudat kedvéért, habár fontosságát teljesen méltányolja és kifejezi. Ezzel megőrzi rendszerében a lehetőséget arra is, hogy a pszichológia a nemtudatos lelki jelenségekkel is foglalkozhassék. Hogy erre a szempontra valóban tekintettel is van, mutatja az ú. n. burkolt racionalitás elve, amin azt érti, hogy a különböző értékirányok tudatlanul is működnek bennünk a maguk immanens törvényszerűségeivel, tehát bizonyos racionális szabályszerűséggel végzünk pl. esztétikai, gazdasági

⁵⁷ Lebensformen. 18. l.

⁵⁸ Az ifjúkor lélektana. 17. és köv. l.

tevékenységeket e szabályok tudatossága nélkül.⁵⁹ Tehát az objektív szellemnek lelki életünkben való olyan jelentkezésére hívja fel a kutatók figyelmét, amelyről az illető egyénnek nincs tudomása. Így tekinti aztán az ösztönt is az objektív szellem legalsóbb rendű megnyilvánulásának az emberben.⁶⁰

Bizonyos, hogy Spranger megoldása tágabb lehetőséget nyújt a lélektani kutatás számára, mint Böhm rendszerében az öntudatos és a lelki teljes és merev azonosítása, amin különben filozófusunk későbbi kutatásai folyamán valamit enyhített is, mint fentebb láttuk. Az öntudat központi szerepének gondolatát nem éri kár abból, ha teret adunk a nemtudatos jelenségek lelki vonatkozásainak vizsgálatára is.

Az érték gondolatának a lelki struktúra szabályozására való felhasználása tulajdonképpen eltérő vonás Sprangernál Böhm felfogásához képest. Értékelméleti vizsgálódásaiban ugyan Böhm is kutatja az értékelés folyamatát is, de lélektanában óvakodik az érték gondolatának belevonásától. Spranger is ragaszkodik ahhoz az alapelvhez, hogy a lélektan csak leíró és megértő tudomány, sohasem normatív.⁶¹ Minthogy azonban a megértésnél az alkotások világából indul ki, mert a lélek csak objektívalódásaiban fogható meg, azért a megértés és struktúra fogalmi révén mégis belevonja az érték gondolatát lélektani rendszerébe. A típus épen valamely értékfaj által döntőleg megszervezett lelki struktúra. A megértés pedig csak akkor teljes, ha a megértendő lelket vagy szellemi jelenséget a megfelelő értékrendszerbe állítjuk, ha behatolunk a jellemző értékkonstellációba is, ha tehát hozzámérjük a normatív szellemiséghez is. A lélektani vizsgálódás elsőrangú eszköze gyanánt alkalmazott típus alapja tehát az értékelés.⁶²

A nélkül, hogy csökkenteni akarnám e módszerbeli eltérés jelentőségét a két filozófus rendszere között, mégis rá kell mutatnom olyan mozzanatokra is, amelyek azt mutatják, hogy ha Böhm nem is építette bele pszichológiájába az értékelést ilyen mértékben, mint Spranger, akinek koncepcióját épen e miatt érte talán legtöbb támadás, de az érték és a lélek alap-

⁵⁹ Lebensformen. 71. l.

⁶⁰ Az ifjúkor lélektana. 21. l.

⁶¹ Lebensformen. 18. l.

⁶² U. o. 114. l., Der gegenwärtige Stand stb. 20–21. l.

vető összefüggése Böhm előtt is tisztán állott. Alábbiakban részletesen foglalkozom az érték szerepével a két filozófus munkásságában, itt csak arra kell rámutatnom, hogy a lélekben mindketten célra törő strukturát látnak. Ezt a célt nagy összhangzással nem az önfenntartásban pillantják meg, hanem a magasabb szellemiség kialakításában. Böhm az emberi öntét, az ösztönrendszer életformájának, működése eredményének az önfenntartást vallja ugyan,⁶³ de többször élesen különbséget tesz fennállási mód és életcél között.⁶⁴ Az önfenntartás nem lehet szerinte a lelki élet célja, hanem ami benne megvalósul, a tartalom, a minőség,⁶⁵ tehát az érték. Spranger is részletesen foglalkozik az önfenntartás gondolatával mint az élet céljával, és arra a megállapításra jut, hogy az önfenntartás nem lehet a lélek immanens teleológiájának célja, mert a lélek tágabb értékösszefüggésekbe tartozik, mint az önfenntartás. Sok mindent értékel, aminek semmi köze az önfenntartáshoz. A *Lebensformen* etikai fejezetének végső akkordjaiban a lélek célját legmagasabb értéklehetőségei megvalósításában tűzi ki.⁶⁶

Mi a lélek célja tehát Böhm szerint: a világba beleszőni lelkünk sajátosságait. Maga a világkép is, amit megismerünk, a mi alkotásunk. Az alkotás az emberi öntét működésének alaptevékenysége. Minden alkotás, maga a megismerés, sőt a megismerés alapjául szolgáló projekció is, csakhogy ez utóbbi öntudatlan. Az emberi lélek célja ez öntudatlan alkotást tudatossá tenni, ez maga is alkotás. Az alkotás pedig az érték uralma alatt áll. Ezért mondja Böhm, hogy az a cél, ami az önfenntartásban megvalósul, a minőség. Ez pedig mégis csak azt jelenti, hogy kerülő úton, de az érték gondolatát összekötötte a lélek vizsgálatainak kérdéseivel. Lélektani kutatásában nem innen indul ki, nem az alkotásokból akarja megérteni a lelket, legalább is nem a komplexebb alkotásokból. A hagyományos pszichológia fogalomkörében érvényesíti strukturális felfogását. Nem alkalmazza az érték gondolatát lélektani fejtegetéseiben. De már rendszerében megvan az ilyen irányú fejlődésre is a tárt kapu. Ha nem is az értékek szempontjából mutatja fel a lelki jelen-

⁶³ Az ember és világa. II. kt. 73. és köv. l.

⁶⁴ Az ember és világa. III. kt. 115—6. l., 154. l.

⁶⁵ U. o. 178. l.

⁶⁶ Lebensformen. 353—4. l.

ségeket, de a lelki életnek értékekre irányulását meglátta és hirdette. Ezért tartja olyan lényegesnek az értékelés problémáinak tisztázását. Spranger részletes előterjesztései az érték és a lélek kapcsolatáról nem akarnak többet mondani, mint amit Böhm is megállapít, csak hogy Spranger e kérdést vette a megértésben kiindulásul. Így kitűnő szempontot nyert az érték-irányokon alapuló életformák megrajzolására, s ezzel a lélek ismeretének előbbvitelére.

A mélyreható megegyezések sorozata alapelvi jellegénél fogva rendkívül rokonnak tünteti fel a két filozófus lélektani rendszerét. Hogyan lehetséges mégis, hogy a két rendszer nagyjában véve egész más képet ad a lélekről?

Mintha Böhm nem érvényesítette volna eléggé kidolgozásában azokat az alapelveket, amelyeket pedig helyesen ismert fel. Lélektana beosztásában követi a hagyományos felosztást, a kor hatása alatt erősen fiziológiai alapozást vesz a magasabb lelki jelenségek tárgyalásánál is, s az ú. n. elemek lélektanánál alig emelkedik feljebb. Mégis az ösztönök részletes tárgyalása, az asszociációnak mint ösztönkapcsolatnak alapos és gondos kifejtése, a magasabb lelki jelenségek körében az akarat különállásának elvetése, az érzelem jelentőségének háttérbe szorítása, az intellektus központi helyzete, az egész lélekrajz kerek egysége, (minden egységes alaptényből nyeri magyarázatát, a hiány és kielégedés kapcsolatából,) mind megannyi olyan mozzanat, ami határozott karaktert biztosít lélektanának minden más rendszerrel szemben.

Spranger egyáltalán nem foglalkozik a lélek elemi jelenségeivel. Átfogóbb lelki struktúrákra, élményekre és aktusokra irányítja vizsgálódásait, minthogy elszigetelten sohasem jelentkeznek lelki életünkben még az aránylag magasabb rendű részjelenségek, érzelmek, gondolatok, akarati folyamatok sem, hanem mindezek összefolynak egy-egy élményben, és adják annak sajátos konkrét színezetét. Az élmény alapjellegét azonban nem ezektől nyeri, hanem a meghatározó értékiránytól, amelynek körébe tartozik. A régi lélektan elemi alkatrészei: érzet, képzet stb. mesterséges elvonáson alapulnak. Ezért inkább eltávolítanak a lelki élet természetes folyamatainak megértésétől, mintsem megkönnyítenék megismerésüket. Olyan kategóriák ezek, melyekkel a lelki életnek még egyes mozzanatait

sem tudjuk határozottan jellemezni. Böhm a maga hagyományos felosztásához tapadó előadásában nem is hatol fel olyan komplexebb lelki aktusokig, ahol Spranger vizsgálódásait elkezdi. A legbonyolultabb jelenség, amelyet még lélektanában megtárgyal, a szeretet. Általában azonban megmarad a hagyományos keretek között. Igaz, hogy a régi tömlőkbe sok tekintetben új bort önt. De itt is igaz a bibliai mondás: nem való az új bor régi tömlőkbe. Az a belátás tör útát Sprangerben a lélektan területén, hogy a szellemtudományi látású pszichológiának új külső kereteket is kell keresnie.

Másfelől az sem tagadható, hogy aki a két filozófus lélektanát ismeri, annak úgy tűnik fel, mintha Böhm szinte a Spranger alapelvei szerint alkotta volna meg a lélek egységes rajzát a saját felfogásával, Spranger elveinek józan mérséklésével. A Spranger elleni kritika ugyanis felhőkben járó idealizmussal szokta kicsinyelni a szellemtudományi lélektant. E szerint Spranger annyira eldobja magától a testi vonatkozásokat, annyira beleveti magát a tiszta szellemi szférába, hogy e miatt igen sok lényeges figyelmen kívül marad nála. Mintha rendszerében a pszichológia visszaesett volna a régibb spekulatív álláspontra. Mintha teljesen mellőzte volna a pozitívizmus összes megszívlelendő tanulságait. Az a lélek, amelyet Spranger bemutat, légies konstrukció, amely messze áll a tapasztalat nyers, valós világától. Típusaiban mintha a plotinoszi szégyenkezés éledne fel a testiség miatt, mindent szellemivé akar tenni. Valóban Spranger épen a természettudományi lélektanokban túlságosan előtérbe tolt testi, anyagi oldalát háttérbe szorítja a léleknek, tervszerűen és tudatosan a szellemi alkotások oldaláról nézi a lelket. Határozottan kijelenti, hogy a lélek sokkal inkább részt vesz az objektív szellem életében, mint az anyagi természetben, ezért sokkal jobban oda van forrva a szellem országához, mint a testi világhoz.⁶⁷ Jelszava: *psychologica psychologica*, tehát tiszta lélektant akar művelni, a lélektan autonómiáját hirdeti. Bármily tanulságosak is számunkra a fiziológia eredményei, a fiziológiai összefüggések, azokat átengedj a fiziológiai kutatásnak, mert a tiszta lelki összefüggések megértésére semmit sem nyerünk belőlük. Független lélektani

⁶⁷ Die Frage nach der Einheit stb. 185. I.

szempont érvényesítését kívánja a pszichológiában, ami azt jelenti, hogy a lélek világában nem szabad nem lelki eszközökkel operálni. Minden tisztelete mellett, amellyel van pl. a test és lélek dualizmusát illető kutatások iránt, a lelket nem tartja levezethetőnek a testi jelenségekből, sem megfordítva, ezért a lélektan területén csak zavarólag hatnak, de semmi esetre sem felvilágosítólag véleménye szerint a testi vonatkozások.⁶⁸ Még ha sikerülne is kimutatni, hogy pl. a pubertáskor mozgalmait bizonyos mirigyek elváltozása idézi elő, a serdülés korának lelkiességét csak lelki összefüggésekből lehetne megérteni. Böhm sokkal jobban be van ágyazva még a pozitívizmus korába, ezért tűnik fel úgy előttünk, hogy ha ismerte volna Spranger munkásságát, lélektanát úgy tekinthetnők, mint a német filozófus terveinek, alapelveinek remekbe készült kidolgozását. Az az egységes alapgondolattól vezérelt összkép, amelyet Böhm az emberi lélek szervezetéről és életéről gondos, aprólékos részletességgel és következetességgel, strukturális látásmóddal élénk tár, azt a benyomást kelti, mintha a sprangeri strukturafogalom teljes és következetes kifejtése volna. Egységes alapgondolata: az önállítás, önfenntartás, önérvényesítés mozgatja az öntét egész működését egységes módon: a hiány és kielégedés egymást felváltó ritmikus mozzanataiban. A fiziológiai életnyilvánulásoktól fel a szellem legmagasabb rendű jelenségeiig a hiány és kielégedés szabályozza az összes tüneményeket az emberi öntét életében. A jelentések körében is akkor zárul le egy gondolatsor, amikor az azt megindító hiányt: épen az összefüggés hiányát a megtalált megfejtéssel sikerül kielégíteni az embernek.

Spranger korántsem képes ilyen egységes képet adni az emberi lélekről. Ez természetes is, mert Böhm lélektani kutatásai óta különösen német földön, de az egész világon oly nagy méretű a lélektani termelés, annyi különféle irány annyi eltérő, sokszor összeegyeztethetetlen eredményt produkált, hogy a mai pszichológus szintétikus munkáját rendkívül megnehezíti, szinte lehetetlenné teszi. Spranger az alapos tudós lelkiismeretességé-

⁶⁸ Az ifjúkor lélektana. 28. és köv. l. Die Frage nach der Einheit der Psychologie.

vel keresi az egyeztetés útját a különböző irányok között.⁶⁹ Ezért igyekszik művében saját alapelveinek érvényesítése mellett lehetőleg méltányolni és érvényesíteni a különféle irányok komoly eredményeit is. Ezek a divergáló irányok és eredmények gátolják aztán a teljesen egységes szempontok következetes keresztülvitelében. Szintetikus munkája zsufoltnak mondható. Kétségtelen, hogy Böhm műve azért lehetett olyan egységes, mert nem Spranger után, hanem jóval előtte keletkezett. Böhmöt nem feszélyezte annyi minden, ami a lélektan területén egy félszázada történt.

Amennyire rováására írható ez a sprangeri lélektan kerekségének, épen annyira érdeméül tudható be a lélektani ismeretek páratlan gazdagítása szempontjából. Nem tagadható, hogy Böhm nagyszerű koncepciója ma már több helyen kiegészítésre szorul. Egyoldalú intellektualizmusa, az érzelmi és akarat jelenségek háttérbe szorítása ma már túlhaladott álláspont. Túlságosan zárt rendszerébe az élet gazdagságát lehetetlen volna beszuszakolni. Hiányzik nála főképen a szellemi élet minden ágának a lelki életben való vetülete. Kora pozitívizmusának kétségtelen hatása alatt ő is főleg a természeti, anyagi világ képét látja maga előtt, amikor az emberi lélek felépítését vizsgálja és ábrázolja. Ő sem látta meg az objektív szellem gazdag országát, mint az emberi lelket formáló hatalmat minden, nemcsak ismereti, hanem egyéb ateoretikus javaival. Pedig ezek mind benne tükröződnek az emberi lélekben; ezeket mind kénytelen-kelletlen megéljük, s ezek megélésének kutatása bizony főként Spranger fellépésének és munkásságának köszönhető.

A pszichológia fejlődésének abban az irányban kell tovább haladnia, amelyet Spranger kijelöl. Böhm lélektani felfogásának is abban nyilvánul meg korát megelőző modernsége, hogy a jövő fejlődés irányába mutat épen azoknál a jellemvonásainál fogva, amelyekben rokon Spranger alkotásával. Hogy a fejlődés során egy későbbi szintézisnél kitűnő mintakép lehet Böhm befejezett, kerek lélektani műve, azt viszont a magyar tudós működése egyik legfőbb értékének tekinthetjük.

⁶⁹ L. Die Frage nach der Einheit der Psychologie c. értekezését: Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften 1926. évi 24. füzetében.

II.

Közös munkaterület Böhm és Spranger rendszerében az értékproblémák vizsgálata is.

Az értékelmélet a filozófiai eszmélkedésnek legfrissebb hajtása. A bölcsélet örök azonegységének fanatikusai ugyan ezzel kapcsolatban is hangsúlyozzák, hogy a filozófiában semmi új nincs a nap alatt, s így már a görög filozófia nagyjainak gondolkodásából sem hiányoznak az értékrefleksziók, mégis elvitathatatlan, hogy az érték alaposabb kutatása, jelentőségének, a világnézetben elfoglalt központi szerepének felderítése napjaink szellemtörténeti eseményei. Böhm Károly axiológiájában történeti visszatekintést ad az értékelmélet kezdeteiről.⁷⁰ Ebből látszik, hogy mennyire csak előkészítő jellege van mindannak, ami szinte Böhm előtt e téren történt, az értékfilozófia kialakulására. Sőt az értékelmélet problémáival foglalkozók előtt kétségtelen, hogy voltaképpen ez a tudományág ma még csak jóformán kezdetén áll tudománnyá fejlődésének, amit pedig ugyanakkor a filozófiáról épen nem lehetne mondani. Még alapvető kérdések nincsenek tisztázva, az alapelvi problémákban a legnagyobb zűrzavar uralkodik, a feladat sem áll egységes megvilágításban a kutatás előtt. Sőt vannak, akik vitatják az értékelés problémakörének és egyáltalán az értékelés gondolatának tudományos jellegét. Spranger egyik kisebb értekezésében hosszas fejtegetések alapján próbálja megmenteni legalább a tudományos alapra épített értékítéletek tudományos jellegét abban a meggyőződésben, hogy a szellemtudományok nem lehetnek el értékelés nélkül.⁷¹ Ez igazolásra szükség is van, mert sokan vannak azon a nézeten, hogy az axiológia kérdésfelte-

⁷⁰ Böhm: Az ember és világa. III. kt. 8—45. l.

⁷¹ Spranger: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. Zweite Auflage. 47. és köv. l., különösen 57. l.

vései a teoretikus tudomány által be nem foghatók, ateoretikusak, ezért elutasítják ezeket a tiszta tudományos vizsgálódás köréből mint zavaró momentumokat. Ma még nem tartunk ott tehát, hogy az értékelmélet központi jelentősége a filozófiai kutatásban elismert tudományos nézet volna.

Az értékelés problémakörének ily késő bevonulását a filozófiába nehéz volna megokolni. Mint minden nagy felfedezés után, ma úgy érezzük ez után is, hogy az értékelésnek a szellemi életben olyan kimagasló szerepe van, hogy épen az szorul magyarázatra, miért nem eszmélt erre a régebbi bölcsélet. Hiszen egész szellemi életünk állandó értékelés. Tudatos életünk, — már pedig tagadhatatlanul ez van adva megismerésünk számára, — folytonos preferálásból, értékelésből és ennek megfelelő magatartásból áll. Már az egyszerű szemléletben megnyilvánulnak az egyéni értékajlamok. Egyik ember ezt, a másik amaszt a vonást tartja értékesnek, fontosnak, jelentősnek. Az ismeretszerzést döntő módon befolyásolják előzetes érték-szabta állásfoglalásaink, akár akarjuk, akár nem. Csak a későbbi reflexzió segítségével tudunk bizonyos mértékben szabadulni ettől az önkénytelen elfogultságtól. Azt lehet mondani, hogy bizonyos értékösztön működik szellemi szervezetünkben, és ezt az értékösztönt tudatossá tenni épen olyan nemes feladata az intelligenciának, mint ahogy a tudat megvilágítása elé hozta a filozófiai reflexzió a többi ösztönöket.

Mindaddig azonban, amíg az emberi gondolkozás a világ rejtélyének megoldását kizárólag az értelemről várta, — ma sem várhatja tulajdonképpen mástól, de ma már mást is bevon számítása körébe, — illetve bölcselkedésében figyelmen kívül hagyta a szellemi élet irracionális tevékenységeit, magától értetődik, hogy racionalizmusa miatt kirekesztette az érzelmi szálakból táplálkozó értékelést a tudomány kereteiből, a tudományos megismerésből. Tovább menőleg: amíg a filozófia nem eszmélt rá önnön formáló szellemi hatalmának, egyben eszközének: a megismerésnek probléma-voltára, érthető, hogy nem kerülhetett igazán szóba előtte a még mélyebb probléma: az értékelés és az érték kérdése. Kant Immanuelnek kellett jönnie, hogy a filozófia nagy kopernikusi fordulata bekövetkezzék. És pedig nemcsak abban a szokványos értelemben, hogy Kant szigorúan kiszabta a tiszta ész hatáskörét, s az irracionális vilá-

got kirekesztette a tudományos megismerés köréből, így a hit és érzelem világát, hanem épen azáltal, hogy az ú. n. tiszta ész határköveinek lerakásával a gyakorlati ész neve alatt épen az ember lelki életének, szellemi megnyilvánulásainak és kívánságainak olyan széles mezejére mutatott reá, ahol már a tiszta ész nem egyeduralkodó, s amelyből már az érték gondolatát nem lehet kizárni.

A német értékelmélet kifejlődése világosan mutatja, hogyan sodródott a Kant nyomdokain járó filozófia ellenállhatatlan belső kényszertől hajtva az értékproblémák kutatása felé, miután a világra vonatkozó tárgyi ismeretek körében a szaktudományok egyre kisebb teret hagytak a filozófiának. Ha túloz is Rickert abban, hogy a filozófia számára jóformán csak az érték vizsgálata maradt, azonban kétségtelen, hogy az érték-eszmének a vizsgálódásokba való bevonását az exakt szaktudományok térhódítása és fejlődése is elősegítette, amellyel a maguk körében minden problémát saját eszközeikkel véltek megoldhatni, és a filozófia számára szinte nem adtak helyet az emberi gondolkodásban. Hogy ez a fejlődés a pozitivizmus szellemének filozófia-, metafizika-ellenes jellegével is nagy mértékben összefügg, az is kétségtelen. A múlt század természettudományos-pozitivistá gondolkodása által háttérbe szorított, elhanyagolt, fogalmi költészetnek nevezett, lenézett filozófiai eszmélkedés jórészt az értékproblémák új kutatási területének felfedezésével kapott szárnyra. A természet és szellem ellentétének vizsgálata oda vezetett, hogy a szellem területén az érték gondolatát kellett felfedezni, mint specifikus tüneményt, amely határozottan elkülöníti a szellem országát a természet világától.

Filozófiatörténetileg úgy látszik, hogy az értékfilozófia kialakulása nagy mértékben annak a reakciónak köszöni létrejöttét, amit a kanti, kivált a hegeli idealizmus ellenhatásaként bekövetkező pozitivistá-matériálista világnézettel szemben idéztek fel a szellemtudomány bajvivői a XIX. sz. második felében és a XX. sz. elején. A szellemtudományi felfogás egyre terjeszkedő érvényesülése idején ma már nem kell félteni az értékfilozófia fokozatosan terebélyesedő fáját a pozitivizmus ernyedt viharaitól. Diadalmasan fogja megtartani helyét a filozófia rengetegében.

A magyar filozófia első nagyszabású rendszeralkotójának örök érdeme, hogy az érték nagy jelentőségét felismerte, sőt az első átgondolt értékelméletet megalkotta. A Böhm nyomdokain járó magyar filozófiának pedig nem lehet szebb és fontosabb feladata, mint ennek a szellemtörténeti ténynek a világ tudományos közvéleménye előtti tudatosítása, valamint a Böhm eredményeinek az egyetemes tudományos kutatás szolgálatába állítása. Böhm és Spranger értékfelfogásának egybevetése, mint az alábbiakból kiderül, arról győz meg, hogy a magyar bölcselő rendszerének megismerése még ma is előnyére válnék az idevágó tudományos vizsgálódásnak.

Hogy a szellemtudományok az érték gondolata nélkül nem boldogulhatnak, az közös meggyőződése Böhmnek és Sprangernek. Böhm is vallja, hogy a tudományok újabb fejlődése során a szellemtudományokban az érték fogalma vált uralkodóvá, az értékeség választja el őket a természettudományoktól.⁷² Rámutat Böhm a történelem és értékelés szoros viszonyára is.⁷³ Hangoztatja, hogy az alkotásokat nem lehet megérteni az érték ismerete nélkül.⁷⁴ Az esztétika ingadozásait is az érték fogalmának tisztázatlansága okozza. A fejletlen egyén számára ugyanis nincs észbeli, azaz objektív, csak érzelmi, azaz szubjektív érték. Az axiológia feladata, hogy az önkényes értékelés helyére az objektív lépjen.⁷⁵ Spranger alapfelfogása az, hogy értékelés nélkül sem a történettudomány, sem a többi szellemtudományok nem boldogulhatnak.⁷⁶ A megértés végső mozzanata is a megértendő összemérése a normatív szellemmel, tehát az értékeszmével.⁷⁷ Így a lélektan maga sem lehet el az érték gondolata nélkül.⁷⁸

E közös meggyőződésből következik az a törekvésük,

⁷² Böhm: Az ember és világa. III. kt. 6. l.

⁷³ U. a. 191. l.

⁷⁴ U. a. 9. l.

⁷⁵ U. a. U. o.

⁷⁶ Spranger: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften stb. 21, 26, 51. és köv. l. Lebensformen, 17—18, 24, 412. és köv. l.

⁷⁷ Der gegenwärtige Stand stb. 36. és köv. l. Lebensformen 410. és köv. l. Az ifjúkor lélektana, 23. l.

⁷⁸ Spranger: Zur Theorie der Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. Völkert-albumban. München, 1918. 357—403. l. Der gegenwärtige Stand stb. 20—21. l.

hogy az eddigi filozófiai kutatásnak ezen a hiányán segíteni akarnak. Közös vonás ezért erőfeszítésük az értékproblémák megoldására, habár Sprangernél inkább lélektani vonatkozásban, nem pedig önállóan, önmagáért jelentkezik az értékelméleti vizsgálódás, Böhm ellenben önálló tudományként foglalkozik az értékelmélettel, s veti meg problematikájának, felosztásának alapját. Ennyiben tulajdonképpen az önálló értékelmélet megalapítójának is tekinthető.

Közös vonás értékelméleti fejtegetéseikben az érték objektívításának biztosítására való törekvésük is. Igaz, hogy Böhm filozófiai rendszerében az értékesség vonását is a világ tárgyi képének kihelyezésével egyidejűleg az emberi lélek viszi a tárgyba, azonban ez az egész projekcióval együtt kényszerű, tőlünk független, nem tudatos, a tárgyi világtól kikényszerített és megszabott művelet. Az így kivetített kép tudatosítása aztán a voltaképeni megismerés, valamint a tárgy értékességének felismerése is. Az egyszerű projekcióban értékével együtt kihelyezett tárgyi világ tudatos képének megalkotása felett érzett öröm a tárgy objektív értékességének vonására vezet. Az értékesség vonása tehát benne van a tárgyban, nem függ tőlem, nem az én önkényem teremtménye. „Az értékelés feltesz egy önmagában értékest, és a dolog értéke magában van,“ — mondja Böhm.⁷⁹ Mi csak utánaképezzük és elismerjük ezt az értéket. Elméletének végső konzekvenciáit vonja le Böhm, amikor egy másik helyen az érték relativitásának gondolatát háritja el felfogásától.⁸⁰ Kétféleképpen érthető ez a relativitás szerinte. Egyfelől jelentheti azt, hogy az érték csak ítélő alany számára van, másfelől azt, hogy az alany szeszélyétől függ. Amennyire igaz és tagadhatatlan az első felfogás, éppen annyira nem következik belőle a második. Az értékesség éppen olyan tárgyi vonás, mint ahogy az érzéki adatok sincsenek benne úgy a tárgyakban, ahogyan nekünk lelkünkben jelentkeznek, mégsem állítjuk, hogy mi adjuk őket a tárgyaknak. A tárgyakban megvan az érzéki adatoknak megfelelő, azokat kiváltó vonás az ismeret számára, mint ahogy megvan bennük az objektív érték is. Természetes, hogy érték csak emberi lélek számára fogható fel. A tü-

⁷⁹ Az ember és világa. III. kt. 219. és köv. l.

⁸⁰ U. o. 232. l.

kör is elkészíti tárgya képét, — mondja találóan Böhm, — anélkül, hogy értékét tudná, és alkotása felett örömet érezhetne. Az emberi lélekből kényszerűen vetitődik ki a valóság képe, melyben ott van a lényegesség és értékesség egyaránt. A lélek képes rá, hogy megalkossa öntudatával a világ tudatos képét, melyből azonban nem hiányozhatik az érték sem.

Kissé részletesebben mutattam be itt Böhm felfogását az érték objektivitásáról, mert szokás az ő értékelméleti álláspontját szubjektivizmussal vádolni.⁸¹ Világos pedig, hogy Böhm filozófiai alapkonstrukciója, a projekció elmélete egyáltalán nem veszélyezteti a fentiek szerint az érték tárgyias jellegét. Hogy pedig nem is akarta relativizálni az érték gondolatát, az is kitűnik a fentiekből és egyéb idevonatkozó fejtegetéseiből, legfőképpen pedig egész értékelméletéből, melynek feladatát is abban látta, hogy az önkényes szubjektív értékelés helyére az objektív értékelés lépjen.

Az értéket Böhm és Spranger szerint egyaránt nem teremti az emberi lélek, csak felismeri.⁸² Spranger filozófiájában az értékek világa az egyén feletti objektív és normatív szellemiség világa, ennek a mi életünkben csak töredéke jelentkezik, amelyet a történelmi fejlődés, az egyéni lélek értékdiszpozíciói és az egyéni sors határoznak meg. Tehát az érték épenséggel nem az én önkényem alkotása, az értékelismerés is tőlünk független objektív törvényekhez való igazodás eredménye. Az objektív szellem felett áll a normatív szellem: a különböző értékek ideális követelményeinek szummitása, ami örök feladatot jelent az emberi szellem számára. Amennyiben Pauler a Böhm értékelméletét azért nevezi pszichologista jellegűnek, mert az emberi lélekhez köti az értékelismerést, ugyanúgy ítélkezhetik Spranger rendszeréről is, mert szerinté is az élményben van az értéktan kérdésfeltevésének egyetlen jogosult területe.⁸³

Megegyezik a két filozófus álláspontja abban is, hogy az értékek ranglétrájának mértékét a szellemiségben találják.

⁸¹ Pauler Á.: Bevezetés a filozófiába. 2. kiadás, 314—5. l.

⁸² Spranger: Lebensformen: 133. l., Böhm: Az ember és világa. III. kt. 220, 234. s. köv. l., IV. kt. 20. stb.

⁸³ Lebensformen. 313. l. jegyzet: „... Völlig jenseits alles Erlebens, aber hätte die Vergleichung der Werte keinen Sinn.“ Csak azt kellene még hozzátenni, hogy az érték maga sem.

Spranger *Lebensformen* c. főművének külön fejezete foglalkozik az értékek rangsorának kérdésével,⁸⁴ és arra az eredményre jut, hogy a legmagasabbnak megállapított vallási és a legalacsonyabb gazdasági érték között a többi elhelyezése attól függ, hogy az illető értékíránynak megfelelő életforma mennyiben járul hozzá a tér, idő és anyag korlátainak legyőzéséhez.⁸⁵ Vagyis a szellemiség az érték mértéke. Amelyik értékfajban tisztábban érvényesül a szellemiség, az magasabb rendű. Ezzel az eredménnyel teljesen összhangzik Böhm felfogása: az érték ideális, egyetlen mértéke a szellemiség.⁸⁶ Legfőbb érték nála a szabadság.⁸⁷ Igazi érték, az önérték csakis szellemi lehet szerinté, amit a legnemesebb mértékkel: az öntudatos intelligenciával mérhetünk.⁸⁸

Megegyeznek abban is, hogy egyformán hangsúlyozzák az emberi alkotásban az érték döntő szerepét. Spranger egész lélektani rendszere e felfogásra épül. Élményformáit a bennük érvényre jutó uralkodó értékfaj szerint alapozza meg. Böhm rendszerében is az alkotáson van a hangsúly. Ezt pedig épen az értékelmélet hivatott szabályozni. Igen fontos az összevetés szempontjából az a kijelentése, hogy az alkotások struktúrája szerint alakul az érték különböző faja.⁸⁹ Mások a fiziológiai funkciók és mások a szellemi funkciók értékei. Azért oly fontos Böhm e nyilatkozata, mert annak a meglátása van benne, hogy az értékek különböző fajai különböző szellemi tevékenységeket tesznek fel, mint létesítő tevékenységeket. Ez teljesen egyezik Spranger alapfelfogásával és kiindulásával. Tehát az értékek világa a kultúra világa. Azért keresi az ember a kultúralis tevékenységeiben az értékfajok jellegzetes vonásait Spranger. Böhm a maga értéktanában nem ezt veszi kiindulásul, hanem az értékélmény gyökerét kutatja fel, az élv szerepét határozza meg, (az élv mint értékre mutató jelentős), az erre alapuló mérkőzésben és a mérkőzés alapján megszülető becslő ítéletben keresi a tovább vezető szálakat, hogy aztán az érté-

⁸⁴ Die Rangordnung der Werte. 312–340. l.

⁸⁵ U. o. 318.

⁸⁶ Az ember és világa. III. kt. 178. és köv. l.

⁸⁷ Az ember és világa. IV. kt. 28. l.

⁸⁸ Az ember és világa. III. kt. 289. l.

⁸⁹ U. o. 7. l.

kelés különböző fokozatait az öntudat reflexziófokozataira építse fel. E szerint a fiziológiai ösztönéletnek megfelel a hedonikus értékelés, a gyönyör, az ismeretnek a haszon világa, végül a tiszta ész, a nemes intelligencia az önértékek országába vezet. Hogy azonban az így megtalált élményfajok és értékfajok különböző szellemi tevékenységekre épülnek, az még világosabban érthető és nyilvánvaló Böhm fentebb idézett kijelentéséből. Ez pedig alkotásának a Sprangeréhez való rokonsága szempontjából igen nevezetes.

A még apróbb részletekkel szaporítható egyezések mellett nem hűnyhatunk szemet a két filozófus értékelméletének különbségei előtt sem. Nem is kell, mert nem célunk mindenáron bebizonyítani a teljes összhangot, teljes szellemi összefüggésüket, amit különben a felsorolt egyezések amúgy is szembetűnően mutatnak, hanem értékelméletük különbségeinek tisztázásával magának az értékefilozófiának néhány jelentős kérdését segíthetünk helyes irányba terelni. A két rendszer összevetése igen alkalmas arra, hogy ösztönzéseket adjon fontos problémák vizsgálatára. Ez lesz feladatunk a következőkben, amikor a szétágazó vonalakat kutatjuk fel a két bölcselő értékrendszerében.

Legfeltűnőbb különbség köztük, hogy eltérő értéksorozatot állítanak fel. Böhm élv-, haszon- és ideális értékekről beszél. Az ideális, nemességi érték három ága a logikai, etikai és esztétikai érték. Spranger pedig hat alapvető értékírányt vesz fel főművében, közülük négy elsődleges, mert az egyéni élettel függ össze: a gazdasági, teoretikus, esztétikai és valószínűségi érték, kettő pedig a társas élettel kapcsolódó másodlagos értékfaj: a szociális és politikai érték. Ezeket az értékfajokat, kivált a rájuk alapozódó élményfajokat aztán egymás mellé állítja, és olyanformán keresi köztük később a rangkülönbséget, amint Böhm is próbálja a logikai, etikai és esztétikai érték viszonyát egymáshoz megállapítani. Sprangernél ez a rangsor-megállapítás azzal az eredménnyel jár, hogy legalacsonyabbnak derül ki a gazdasági érték, legmagasabbnak a szentséges. A többiek szellemiségük foka szerint következnek, hogy mennyire szabadítnak fel a tér, idő és anyag korlátaiból. Rickert félreismerhetetlen befolyása alatt egy szintre esnek Sprangernél e mérték szerint az elméleti és esztétikai értékek, mert

amennyire felülmúlja a teoretikus érték az esztétikait egyetemességben, annyira felülmár ad emez ama felett intenzitásában. Az elméleti tevékenység felszabadít az egyediség korlátaiból, de viszont áldozatul esik benne a dolgok sokszínűsége:

„Hjah, szürke minden elmélet, barátom,
De zöld az élet arany fája!“

(Goethe, Faust. Dóczy L. ford. Bp. 1873.)

Az esztétikai elmerülés eggyé olvaszt a tárggyal, de ez a tárgy a valóság kicsiny metszete. Vagyis az esztétikai tevékenység mélyebb, csak hogy a valóság korlátozott darabjára vonatkozik, míg az elméleti általános, tehát végtelen, de intenzitásában korlátolt. Hasonlóképpen egy szinten vannak a szociális és politikai javak: Amíg a szeretetben meghódolunk a másik fél értékei előtt, s magunkat azok szolgálatába állítjuk, esetleg saját értékeinket feláldozzuk, addig a politikai hatalom saját értékrendszerét akarja rákényszeríteni a másakra, embertársára vagy a társadalomra.

Szembetűnő, és a Spranger elleni kritika eléggé hangsúlyozta, hogy először is kimarad ebből az értéksorozatból az erkölcsi érték. Erre nézve nem eléggé végleges jellegű Spranger állásfoglalása. *Lebensformen* c. munkájának *Etikai következmények* c. része⁹⁰ hosszasan foglalkozik az értékélet erkölcsi következményeivel, s így az erkölcsi érték kérdésével is. Több helyen beszél ő is erkölcsi értékekről,⁹¹ bennük a személyi élet legmagasabb rendű értelmét látja,⁹² e szerint mintegy külön önálló értéknek tekinti az erkölcsi értékeket, azonban alapul mégis azt a felfogást teszi főművében, hogy az erkölcsiség nem jelent külön értékterületet, hanem csak az értékek rendezője.⁹³ Olyan életforma, mely minden értékterületen érvényesülhet.⁹⁴ Az etikai probléma épen az szerinte, hogy különböző értékirányok küszködnek az emberben, és hogy ezek

⁹⁰ *Lebensformen*. 3. Abschnitt: Folgerungen für die Ethik. 279—354. l.

⁹¹ U. o. 290., 317. l. Az ifjúkor lélektana. 22. l., 165. l.

⁹² U. o. 22. l.

⁹³ *Lebensformen*. 280. l.

⁹⁴ U. o. 279. l.

közül melyiknek adja a lélek az elsőséget.⁹⁵ Az ember erkölcsiségét a benne uralkodó értékfaj szabja meg. Természetesen ez nem jelenti egyetlen értékfaj egyeduralmát a többi felett a többi teljes kiszorításával olyan formán, hogy pl. a gazdasági emberre csak a haszonérték parancsszava volna irányadó, hiszen ha egyetlen érték zsarnoksága rendezné erkölcsiségünket, akkor nagyon is csonka lenne etoszunk. Hanem azt jelenti ez, hogy amint a különböző életformákban egy vezető értékirány mellett, ahhoz viszonyítva érvényesülnek a többiek is, éppúgy erkölcsiségünket is alapjában meghatározza egy uralkodó érték, amelyet a többi színez. Épen ezért, mert az erkölcsi állásfoglalás mindig valamely értékirány győzelmét jelenti a többi felett, nem ismerhető el Spranger szerint az erkölcsiség külön értékterületnek.

Itt kétségtelenné válik a megoldás kuszáltsága. Saját alapelveivel kerül itt Spranger ellenmondásba. Az életformák megállapítása úgy történt saját előadása szerint, hogy bizonyos újplatonikus látással azt az elvet alkalmazta, hogy minden életaktusban minden alapvető értékiránynak, illetve élményfajnak valamilyen módon benne kell foglaltatnia. Így hámozza ki a különböző kulturális megnyilvánulásokból az erősebben kidomborodó, mintegy vezérmotívum szerint az elméleti, esztétikai, gazdasági, vallásos, szociális és politikai élményformákat. Mindegyiknek alapja a megfelelő értékfaj. Ez alapon rajzolja meg aztán híres típusait, az elméleti, a gazdasági, a művészi, vallásos, szociális és politikai embertípust. Már most mindegyik típus vizsgálatánál tekintetbe veszi és külön felrajzolja azokat a vonásokat, amelyek mutatják, hogy az uralkodó értékirány mellett a többi miképpen nyilatkozik az adott típusnál. Más az elméleti ember esztétikai látása, mint pl. a gazdasági emberé. Ha azonban az egyes értékfajok így átnyúlnak egymásba, — ami nem is vitás, — viszont az erkölcsiségről azt állapítja meg, hogy nem más, mint az összes értékek rendezője egy-egy uralkodó értékfaj vezetése alatt: akkor az alapelv értelmében épen hogy fel kellett volna vennie a külön önálló etikai életformát is. Hiszen nagyszerűen meg is rajzolja a különböző típusok erkölcsiségét, vagyis azt, hogyan visel-

⁹⁵ U. o. 284. l.

kednek típusai az erkölcsi érték területén.⁹⁶ Ennek az előadása teljesen megfelel az egyes típusok rajzánál mindenütt megtalálható ama részeknek, ahol a főiránynak a többi értékírányval való érintkezési módját ecseteli. Csak mintegy az első lépés hiányzik itt: t. i. az alapirány, az erkölcsi típus felvázolása.

Bizonyos mértékig meglepő, hogy még itt is találunk némi egyezést Spranger és Böhm felfogása között. Böhm filozófiájában is találunk olyan mozzanatokat, amelyek a mellett látszanak szólni, mintha ő sem tulajdonított volna önállóságot az erkölcsi értéknek. Különösen kidomborodik ez a beállítás az erkölcsi érték tanának kifejtésénél, ahol az értékfajokat tárgyalja és csoportosítja.⁹⁷ Itt arra az eredményre jut Böhm, hogy igaz, szép és jó közül a két első az intellektuális, tehát önérték két faja, a jó magában véve „nem külön faja az értéknek, hanem csak az intellektuális érték legmagasabb foka”.⁹⁸ Csak az értelmi és esztétikai érték fixirozható külön. Az intellektuális: logikai érték tisztán értelmi, az esztétikai érték pedig értelmi és érzéki elemekből áll. A morális csak az intellektuális érték egyik faja. És pedig a legértékesebbre vonatkozik. Így aztán az érték felosztásánál igaz és jó együttvéve az intellektuális érték neve alatt egy sorban áll az esztétikai értékkel. E felosztás mégsem szünteti meg az erkölcsi érték különállását, habár az intellektuális érték egyik alfajává súlyosítja. Értéktanában is találunk olyan fejtegetéseket, melyek szerint a jó csak az igaznak projekciófórmája.⁹⁹ Az igaz és szép összefüggésének fejtegetésénél pedig azt mondja Böhm, hogy a dolgok vagy logikai tartalmuk vagy esztétikai alakjuk szerint értékesek, igazak vagy szépek. Itt már világossá lesz Böhm felfogása e kérdésben. Mindezek csak azt jelentik, amit Böhm ki is fejez, hogy ugyanaz a valóság lehet igaz, szép és jó: t. i. a szellemiség, a logosz.¹⁰⁰ A tartalom ugyanaz, csak a megjelenési forma más és más: igaznál az ellenmondás nélküli értelmi alkat, szépnél a megjelenési forma bizonyos kialakulása, jónál az önelhatározó akarat nyilatkozása.¹⁰¹

⁹⁶ Lebensformen. 288. s. köv. l.

⁹⁷ Az ember és világa. V. kt. 109—110. l.

⁹⁸ U. o. 109. l.

⁹⁹ Az ember és világa. III. kt. 312.

¹⁰⁰ U. o. 311. l.

¹⁰¹ U. o. 308. l.

Kétségtelen, hogy ezek a megjegyzések csak arra mutatnak, hogy a jó, az erkölcsi érték szorosabban összefügg az igazzal, mint a széppel. A cselekvésben, elhatározásban megvalósuló igaz az erkölcsi érték. De világért sem gondol Böhmm arra, hogy a jó nem önálló érték. Ellenmondana ennek egész értékfilozófiája, mely a három ideális érték legmagasabbrendűségének igazolásában tetőződik. Igaz, szép és jó egyenrangú legfőbb értékek, melyek közt kereshető és található is fokozatosság, de már nem abban a lefokozó értelemben, amint a hedonisztikus, utilitárisztikus és nemességi értékelés közt Böhmm kimutatja. Jó, igaz és szép egyenrangúságának bizonyossága Böhmm rendszerében az is, hogy az axiológia általános alapvetése mellett logika, etika és esztétika a részleges értéktudományok. A logikai érték tanát ki is dolgozta, az etikai és esztétikai érték kidolgozása befejezetlenül maradt jegyzeteiben. A három alapérték függetlenségét, egymásból levezethetetlen voltát, egymással való összetéveszthetetlenségét Böhmm Axiológiája befejező gondolataiban részletesen igazolja. Tehát álláspontja lényegében mégis eltér Spranger azon véleményétől, hogy az erkölcsi érték nem külön értékfaj. Ezt Böhmm filozófiája alapján nem lehet állítani.

Semmi kétség nincs az iránt, hogy az etikai állásfoglalás és értékrendszer alapelveileg más, mint akár az elméleti, akár az esztétikai stb. Erkölcsi értéke lehet valamely cselekedetnek teljesen függetlenül attól, hogy elegáns, ízléses volt-e a végrehajtás, vagy volt-e hatalma az illetőnek, s érvényesült-e (politikai értelemben), vagy hogy tudós ember volt-e vagy tudatlan. Megfordítva: igen tetszetős két cselekedet közül lehet az egyik mélyen etikus lélek esztétikai külsőben való megnyilatkozása, a másik merőben nélkülözheti az erkölcsi értékességet.

A különböző értékfajok összeütközése adott esetben képezhet etikai problémát, de nem ez magában az *etikai probléma*. Hogy a konfliktusban rejlik a specifikus etikai élmény lényege, azt Böhmm is így tanítja. Megrázó szavakkal tudja festeni az erkölcsi összeütközés fenségét,¹⁰² ezt a belső harcot szerinte az én egésze, az öntudat vívja a parciális vágy törekvésével. A kérdés tehát az: felébe tud-e emelkedni az öntudatos intel-

¹⁰² Az ember és világa. III. kt. 322—23. l.

ligencia valamely részfunkciója követelődésének, vagy elbukik vele szemben. Az etikai konfliktusban önértékek harcát látja Böhm is. Nincs semmi ellenvetés azzal szemben, hogy a különböző értékfajok is szembekerülhetnek az emberben. Köztük a döntés erkölcsi jellegű. Azonban nem ez a primér erkölcsi probléma. Nem az a főkérdés, hogy a szépség vagy a tudomány követelményét elégítsem-e ki, hanem mindenek előtt az az etikai probléma, hogy bármely értékterületen az igazi érték mellett foglaljak állást, és azt juttassam életemben diadalra. (Ezt a felfogást támogatja Böhm előadása arról, hogy az ideál kötelez minden értékterületen.¹⁰³) Ez pedig egészen más élmény, mint a tudós elméleti munkája vagy a művészi szemlélet. A tudóst munkájában vezetnie kell az igazság szempontjának. Ha azonban tudatosan más szempontot enged érvényesülni kutatásában, akkor a maga területén az erkölcsi követelményt megtagadta. Ez azonban már nem pusztán elméleti tevékenység, hanem erkölcsi állásfoglalás. Egészen más a tudományos kutatás élménytartalma, mint az etikai állásfoglalás izzó levegője. Ez okoknál fogva méltán sürgethető az erkölcsi érték különválasztása és a többi önértékkel való egyenrangúsítása Sprangerrel szemben.

Másfelől kétségtelenül az erkölcsi érték alá tartozik a politikai és a szociális érték is. A politikai tett is csak egyik faja a tett általános kategóriájának, az etika magasabb egységének s épen így a szociális magatartás is. Az a körülmény, hogy a politika mai formájában nem érvényesülnek minden vonalon az etikai követelmények, nem mond ellent e megállapításunknak, csak azt jelenti, hogy a politikai életet még nem sikerült etikailag organizálni. Tehát a Spranger rendszerében különálló politikai és szociális értékterület és élményfaj voltaképpen nem önálló értékfajon alapszik, hanem az etikai érték megítélése alá tartozik. Az etikai értéknek másodlagos szemponttá leszorítása Sprangernél ugyanakkor, amikor nyilvánvalóan másodlagos értékterületeket önálló értékekké emel, az értékrendszer bizonyos egyenetlenségére mutat.

Igaz ugyan, hogy Spranger maga is nevezi másodlagos

¹⁰³ U. o. 95. § (309. és köv. l.) és 103. § (330. és köv. l.).

értékeknek a szociális és politikai értékeket,¹⁰⁴ de mégis külön önálló értékfajjá teszi azáltal, hogy általuk épen olyan független életformákat statuál, mint az esztétikai és elméleti értékfajok által. A politikai és szociális életformát a többivel teljesen egyenrangú életforma módjára tárgyalja, mint külön strukturájú életterületeket. A másodlagos jelleget nem is a mi szempontunkból tulajdonítja nekik, hanem inkább csak az individuális élményformákkal szemben.¹⁰⁵ Másfelől határozottan kiemeli, hogy a hatalom és a szeretet önmagában is értékesek, más értékre való vonatkozás nélkül is. Ezt mindkét élményformáról bizonyítja. Ez a fogalmazás nem elég határozott és pontos. Valóban lehet értékes a hatalom és a szeretet, de nem külön értékfaj. Az a kérdés, hogy milyen érték rejlik bennük: élvezeti, haszon vagy ideális érték. Hatalmamat és szeretetemet irányíthatom bármely értékfaj szolgálatára. Szerethetek valakit, mert élvezetemet szolgálja, mert hasznos számomra, vagy mert benne felsőbb rendű értékek hordozóját látom.

Hasonlóképen vita tárgya, hogy a vallási életmegnyilvánulásokban Spranger ismét új értékfajt lát a német értékelmélet álláspontjának megfelelően, t. i. a szentségest. (Windelband, Rickert). Böhm felfogása szerint a szentséges nem külön értékfaj, hanem minden érték teljessége, tökéletessége.¹⁰⁶ A szentséges a tökéletes értékek összesége. Nem külön minőség. Spranger a vallási élményben a legfőbb totális értékélmény megélését látja. Tehát ő sem állít fel mintegy külön értéket, de az élményformát mégis elválasztja a többiektől. Minthogy pedig életformáinak szétagolása épen az alapjukul szolgáló speciális érték szerint történik, ebből az következik, hogy a szentségesben épen úgy külön értékfajt lát, mint a politikai hatalomban vagy a szeretetben. A vallási életforma főtörekvésének azt tartja, hogy magatartásomnak mindig a lehető legmagasabb értéket adjam.¹⁰⁷ Életem összértékére való vonatkoztatás a lényege. Ez a totális értelem pedig az erkölcsi értékben áll előttünk. Így kapcsolja össze Spranger a vallási és erkölcsi érté-

¹⁰⁴ Lebensformen. 66—67. l.

¹⁰⁵ U. o. 60. és köv. l., 212. és köv. l., 193. és köv. l.

¹⁰⁶ Az ember és világa. IV. kt. 64—5. l.

¹⁰⁷ Lebensformen. 317. l.

ket és élményformát. Voltaképen tehát itt nincs szó gyökeres és határozott eltérésről, a vallásos életben a legfőbb érték: a tökéletesség iránti hódolat és az általa irányított életre való törekvés jelentkezik. A szentséges imádata a benne tündöklő értékek tökéletességének megközelítésére bír. Hogy ezt az imádatot egy külön érték váltja-e ki belőlem, vagy az értéktel-jesség, az az életforma élménytartalmára nem bír elsőrendű fontossággal. Bizonyos, hogy a szentséges megélése különbö-zik pl. a tudományos kutatás vagy az esztétikai szemlélet él-ményétől. Ez még azonban nem elég bizonyosság arra, hogy kü-lön érték is a szentséges. Láttuk, hogy Spranger a politikai hatalomban és a szociális magatartásban is önálló értéket fede-zett fel, pedig csak politikai és szociális életformáról beszél-hetünk teljesen külön politikai és szociális érték nélkül. Kér-dés, nem ez az eset forog-e fenn a szentségest illetőleg is.

Hogy a haszonérték számára szintén külön életformát alapoz Spranger, a gazdasági életformát, ez már nem kifogá-solható Böhm zárt értékrendszere szempontjából sem. Mint alacsonyabb rendű értékfajt, Böhm is felveszi a haszonértéket. S bár Spranger a haszonértéken alapuló életformát egyenrangú, önálló jelleggel állítja a többi öt mellé, maga is tisztán látja, hogy a haszon nem önérték, de azt is, hogy felette áll a kelle-mesnek.¹⁰⁸ Benne már a pillanatnyi érzelmi hangulaton túl ob-jektív viszonyok ismerete, relációk számítása a döntő. A hasz-nossági ítélet tehát racionális, amint azt Böhm is tanítja. A has-zon azonban csak eszközi értékű, nem végső érték.¹⁰⁹ Végső érték csak akkor lenne, ha az élet önmagában volna végső ér-ték, de az önfenntartás nem az.¹¹⁰ Ezért a haszonérték saját etikai méltóságú értékekre mutat, és csak azokból sugárzik vissza a gazdasági értékre is az etikai jelleg. Vagyis a haszon-nak magasabb rendű értékeség ad igazi értéket. Az értékek rangsorának megállapításánál is legalacsonyabbra helyezi Spranger a haszonértéket, mert az másnak szolgál.¹¹¹ Mindez

¹⁰⁸ U. o. 156. l.

¹⁰⁹ U. o. 289. l.

¹¹⁰ U. o. 290. l.

¹¹¹ U. o. 317. l.

teljesen fedi Böhm felfogását a haszonértékről, melynek külön szakaszt szán értéktanában, és szerényen kifejezi sajnálkozását, hogy nem tárgyalhatja még alaposabban a haszonérték egész területét.¹¹² Ez érthető nála, mert hiszen a régebbi érték-elméletek épen a haszonértékből indultak ki, és ezzel foglalkoztak részletesen, az utilitarizmus teljesen kifejlett tanrendszere volt, míg az igazi ideális értékek rendszere háttérbe szorult. Ezért Böhmnek inkább az önértékek tanát kellett részletesebben kidolgoznia.

A felhozottak mind oda vezetnek, hogy a Spranger pszichológiájának alapjául szolgáló értékrendszerben hiányzik az ellenmondásnélküliség, és ezért ingadozó.

Bíráloi közül különösen Utitz mutatott rá élesen arra, hogy Spranger 6 életformája, alaptípusa tetszés szerint szaporítható és csökkenthető a szerint, hogy csak egyszerű típusokat veszünk-e fel, vagy pedig keveréktípusokat is. Azt ajánlja ezért Utitz, hogy külön kellene választani a formális és materiális értékeket és élményfajokat. Szerinte úgy sem meríti ki az életet ez a hat alaptípus.¹¹³ Van, aki ingadozik két érték-irány között. Ezért Spranger is felveszi a keveréktípusok lehetőségét, sőt egy párat be is mutat, pl. a jogászt, a pedagógust, a technikust. Utitz kritikájában az jelentős számunkra, hogy hiányzik Sprangernél az a félreérthetetlen, elvitathatatlan kritérium, amely az egyes értékosztályokat elválasztaná egymástól. Az érték és az értékfajok alapkérdései tisztázatlanok. Spranger értékrendszerének hiányai a német értékfilozófia fogatkozásaira engednek következtetni, amennyiben Spranger e tekintetben teljesen a német értékelmélet tanítványa. Windelband, Rickert eredményeire épít főleg, s nem az érték fogalmának vizsgálatából indul el, hanem a kultúrában Windelbanddal az értékek termőtalaját látva, az ember kulturális tevékenységeiben keresi azokat a specifikus szétválasztó szálakat, amelyek alapján a különböző életformákat elkülönítheti. Saját kifejezése szerint idealizáló és izoláló szemlélettel fejtette ki az ember élményeiből a különböző élményfajokat. Fő szempontja

¹¹² Az ember és világa. III. kt. 249. l.

¹¹³ Emil Utitz: Charakterologie. Charlottenburg, 1925. 129. és köv. l.

az volt, hogy a felállítandó értékfajok a teljes emberi élményvilág megértésére épen elégségesek és szükségesek legyenek.¹¹⁴ Nem lehet tagadni, hogy a felsorolt hat élménytípus belső strukturájának jellemzése oly mértékben sikerült Sprangernek, hogy összetévesztésük nem lehetséges. Itt csak az a kérdés, hogy ezekben az életformákban különálló értékfajok gyökereznek-e, vagy pedig az úgy vélt egyszerű alkat is komplex terület az érték szempontjából. Másik kérdés pedig, hogy nem hiányzik-e közülük olyan életforma, amely a valóságban külön értéken alapszik. Itt jön számításba első sorban az etikai érték. Voltak azonban, akik az ösztönéleten alapuló primitív emberi életet már az ösztönből megérthetőnek tartották, vagyis akik kb. a hedonizmus értékelésének megfelelő életforma felállítását is jogosnak vélték.¹¹⁵ Sprangerben is felmerül az a gondolat, hogy talán több értékfaj és megfelelő életforma is felvehető volna. Így latolgatja a külön vitális életforma különállásának kérdését,¹¹⁶ amelyet Bergson, Scheler és Simmel is sürgetnek. Nem is foglal véglegesen állást ebben a kérdésben, ha nem is veszi fel életformái közé a vitális típust.

A fentiekből az tűnik ki, hogy a Spranger kulturfilozófiai lélektanában rejlő értékrendszer hiányai voltaképpen a korabeli német értékfilozófia hiányosságait tükrözik. Spranger rendszerében tehát a mai német értékelméletet vetjük össze Böhm átgondolt és szerves egészet alkotó értéktanával. Az eredmény az, hogy bár sokszor részletekig menő egyezéseket találunk, mégis lényeges különbség állapítható meg főleg rendszeresség és átgondoltság tekintetében. E téren Böhm fölénye kétségtelen.

Értékelméletében a magyar filozófus ma is időszerű, mélységében, tudományos alaposságában felül nem mult alkotással ajándékozta meg a magyar tudományosságot. Épen az idegen értékelméletekkel való összehasonlításból tűnik ki szellemének, alkotásának igazi nagy becse. Ezt az eredményt pe-

¹¹⁴ Lebensformen. 32. l.

¹¹⁵ Pl. Heicke H.: Der Strukturbegriff als methodischer Grundbegriff einer geisteswissenschaftlichen Psychologie bei Dilthey und Spranger. Osterwieck, 1928.

¹¹⁶ Lebensformen. 357. és köv. l.

dig annak köszönheti, mert leszállott az érték problémakörének mélyéig. Kiindulva az értékelésre és értékre vonatkozó addigi szórványos vizsgálódások kritikájából, a maga szigorúan spekulatív fejtegetéseivel kétségtelenül kimutatta a szubjektív érzésen alapuló értékelés ingatagságát, megbízhatatlanságát. Félreérthetetlenül és végérvényesen tisztázta az érzés szerepét az értékelésben, amennyiben előadása szerint az érzés csak index, mutató szerepét tölti be. Rávezet az értékre, de értékelni nem képes. Nem is maga az érték az élv, mert ha az volna, akkor mérni kellene vele az értéket, már pedig maga is más mértékre szorul. Köztudomásúlag vannak nemes és nemtelen élvezetek. Az élvnek az érték mérésére való alkalmatlanságát és minden érték alapjául vételének helytelenségét világosan bebizonyította. Hogy a különböző értékfajok, az élv-, haszn- és az ideális önérték, hogyan felelnek meg az emberi öntudat egymásra rétegeződő refleksziófokainak: a fiziológiai ösztönéletnek (élvérték), a viszonyító értelemnek (hasznérték) és a dolgok lényegét meglátó észnek, a szellemiségnek (ideális önérték): ez is Böhm mélyreható fejtegetéseinek tökéletes eredménye. Így válik el egymástól lépcsőfokilag az élv- és hasznérték, továbbá a hasznérték és az ideális önérték. Az értéket magát a dolgok jelentőségében határozza meg. E jelentőség csakis szellemi lehet. Ezért a dolgok értékességének mértéke a tiszta szellemiség. Ez egyáltalán nem jelent szolipszizmust, amint az ú. n. objektív értékrendszerek hívei állítják, hiszen nagyon hangsúlyozottan kiemeli Böhm értéktanában, hogy a dolgok értékét az emberi lélek nem teremti, csak fel- és elismeri. A dolgokban önmagukban rejlik az értékesség vonása, azt önkényesen nem változtathatom meg. Másfelől, — és ez megfellebbezhetetlen igazság, — kívülről semmi sem származhatik az emberi lélekben. Ezért csak annyi értéket láthatunk meg az önmagukban értékes tárgyokban, amennyi értékfelismerés lehetősége bennünk megvan. Vagyis: nem maga az érték relatív, hanem relatív a mi tényleges értékelésünk, mert szellemi fejlettségünk fokától függ.

Ezzel nem tagadja Böhm az objektív értékeket, sőt ellenkezőleg óvatosan vigyáz arra, hogy az érték ne az egyéni önkénynek legyen kiszolgáltatva, hiszen, ha így látná, mi sem volna könnyebb, mint az élvezetben felmutatni a dolgok mér-

tékét. Ez a legszubjektívebb értékrendszer volna. Amikor azonban a mindenütt egyforma szellemiségben mutatja fel az igazi értéket és az igazi értékmérőt, akkor az értékek objektivitását minden egyéni önkénnytől függetleníttette. Relativizmusával csak arra a tapasztalati tényre mutat rá, amit különben Spranger is épen úgy vall, és ami nem is tagadható, hogy t. i. az objektív értékek világából mi csak egy részletet ismerünk meg, amennyire értékdiszpozíciónk, lelki fejlettségünk, sorsunk képessé tesz. Ennek a kimondása pedig épen az objektív értékek gondolatának megmentéséért egyenesen szükséges, mert ha ezt nem mondanánk, akkor vethetné ellen az örök relativizmus, hogy nem lehet objektív, abszolút értékről beszélni, mert az emberiség értékelése nagyon relatív.

Természetes, hogy Böhm sem oldotta meg az értékelés összes kérdéseit. Korán bekövetkezett halála miatt a részleges értéktanok közül csak a logikai érték tanát dolgozta ki. Az erkölcsi és esztétikai érték tana csak hátrahagyott irataiból állítható össze. A német értékelmélettel való egybevetésből legnagyobb hiányosságának az alapértékek elágazásának kérdése, a német értékfilozófiában önálló értékfajnak minősített valási stb. értékek különállásának, a három önértékhez való viszonyának problémája tűnik fel kivált lélektani vonatkozásban. Úgy tetszik, hogy az élet teljessége nehezen szorítható be a Böhm zárt értékrendszerébe. Azonban az érték lényegére vonatkozó megoldása, a lényeg és érték közös gyökerének feltárása, a különböző értékelések szigorú különválasztása, az élvezeti, haszon- és ideális értékelés alapelvének filozófiai megalapozása, a szellemiségben az ontológia és axiológia közös alapjának felfedezése, az érték szellemi minőségének tisztázása szilárd alapot biztosít a további értékkutatás számára.

Még ha el is fogadnánk Pauler megállapítását, aki Böhmnek egyébként általa is rendkívül értékelt rendszerét az ontológiai és az axiológiai szempont összevegyítésével vádolja, minthogy Böhm végül is a szellemben, tehát létező valóságban látja az értéket, míg Pauler az érvényesség világát élesen el akarja választani a létezők világától: azonban kétségtelen, hogy a további értékelméleti eszmélkedés nem nélkülözheti Böhm nagyszerű eredményeit. A további értékkutatás útja épen az abszolút érték fennállási módjának, az érvényességnek, valamint az objektív

értékvilág és az emberi lélek kapcsolatának vizsgálatára irányulhat, és esetleg kibővítheti Böhm értékskáláját a német szellemtörténeti kutatás által felderített egyéb értékek elhelyezésével, azáltal, hogy a másodlagos értékek sorát az elsődleges értékekkel kapcsolatba hozza, és a rendszert egységes alapelvekből kifejti. Böhm egységes rendszerét lehet tovább fejleszteni, részleteiben kidolgozni, de veszteség nélkül mellőzni az értékfilozófiában igen nehéz, majdnem lehetetlen. Ezért volna nagy jelentősége, ha legalább az axiológiát a nemzetközi tudományos élettel megismertetnék, számára hozzáférhetővé tennék.

III.

A lélektan és értékelmélet körében kimutatható rokon vonások mellett a két filozófus ismeretelméleti és általános filozófiai alapelveiben is találunk érintkező pontokat. Az aprólékos részletekben is fellelhető egyezések mellőzésével a megértés, az objektív szellem, az érvényesség garanciája és az intuición szerepe azok a nagyobb fontosságú problémakörök, amelyekre nézve felfogásukat szembeállítom. Ezek ugyanis döntő szerepet játszanak mindkettőjük, de kivált Spranger rendszerében, de általában ezekben a fundamentális kérdésekben többé kevésbé állást kell foglalnia valamiképpen minden gondolkodónak. A filozófiai kutatás minden időben foglalkozott velük, de ma különös aktualitásuk van, a modern bölcsélet nagy szeretettel fordítja feléjük érdeklődését. Az előzmények után nem meglepő, ha itt is sok egyezést találunk Böhm és Spranger között, de eltéréseiknek filozófiai gyökerei is itt kezdenek már jobban előtűnedezni.

A szellemtudomány és természettudomány szigorú kettéválasztásával és a szellemtudományok öneszmélésével kapcsolatos az az ismeretelméleti törekvés, amely a kétféle tudományban a megismerés természetét is specializálni akarja. Sajátságos, de érthető, hogy éppen a szellemtudomány szorult és szorul még ma is e téren alaposabb megfontolásokra. A természettudományi megismerés elméleti alapjait előbb sikerült felderíteni és jórészt megnyugtatóan tisztázni az emberi gondolkodásnak. Ez kölcsönösen összefügg a természettudományok újkori fejlődésével és a XIX. században elért felvirágzásával. Mintha az aristotelesi logika egyenesen a természettudományok számára készült volna, úgy érzik a ma szárnyra kapó szellemtudományok, hogy számukra ez nem ad biztos

és célravezető módszert. A szellemtudományok lázadásának a természettudományok egyeduralkodása, zsarnoksága ellen az volt tehát az első pozitív következménye, hogy kiváló elmék módszertanilag is igyekeztek különválasztani a természettudománytól a szellemtudományt, amelynek számára külön ismeretelméleti alapokat is kerestek.

Windelband állította először mereven szembe a tudomány e két alaptípusát, mint értékmentes és értékre vonatkoztatott ismeretrendszert. Dilthey történetfilozófiájában is az a törekvés nyilvánul meg, hogy a történelmi megismerés sajátosságait elkülönítse a természettudományi módszertől, mely szerint a történelemben nem vezet célra. Általánossá vált a Kant hatása alatt megizmosodó új-idealizmusban is a magyarázat (Erklären) és megértés (Verstehen) éles elkülönítése és szembeállítás. A természet tárgyainak viszonyát magyarázza a tudomány, a szellem jelenségeit pedig megérti. Különösen a történelmi tudományokban vált fontossá és jelentőssé a történelmi megértés módjának kutatása. Dilthey, a nagy német történetfilozófus egy pár nagyszerű mintát ajándékozott a világnak a történelmi megértés módszerére. Különösen sikerült a XVI. és XIX. sz. élménymódjának tipikus ábrázolása mély beleélésen alapuló igazi megértés útján.¹¹⁷ Hegel nyomán az embert csak a történelemből tartja megérthetőnek. Az életet is csak itt ragadhatjuk meg a tudomány eszközeivel. A történelmi megértés gyakorlati útkeresése mellett igyekezett kidolgozni ennek metodikáját is. Nagy szerepet szán az átélésnek. E nélkül nem lehet behatolni elmúlt korok embereinek és intézményeinek szellemébe. Innen jut aztán a lélektani megértés gondolatához. Természetes, hogy kitűnő tanítványa, Spranger is a történelmi megértést veszi kiindulásul a maga ismeretelméleti fejtegetéseiben, melyekkel a megértést a pszichológia alapvető eljárásává igyekszik tenni.¹¹⁸ De míg Dilthey még döntő szerepet juttat a megértés munkájában az átélésnek, az élménynek,

¹¹⁷ Gesammelte Schriften. II.—III. kt.

¹¹⁸ Lebensformen. 4. Abschnitt: Das Verstehen der geistigen Strukturen. 357—450. 1. Erklären und Verstehen. Schriften des VIII. internationalen Psychologenkongresses. 1926, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. Festschrift für Volkelt. München, 1918: Der gegenwärtige Stand stb. 36—46. 1.

ezért az egyes korok ábrázolásában hangsúlyozza a művészi megjelenítéssel érintkező vonásokat is, s valóban élménnyé válik számára és olvasói számára pl. a renaissance emberének élete, addig Spranger a megértés folyamatát meg akarja tisztítani ettől az irracionális elemtől, és lehetőleg teljesen elméleti feladattá akarja tenni.

Fínom elemzéssel fejti ki a történelmi és lélektani megértés rokonságát, összetartozását és módszerét. Az emberi lélek nemcsak a természeti világot tükrözi világképében, hanem legalább épen annyira vagy még sokkal inkább függ a kultúrától, annak különböző alakulataitól, amelyekkel olyan szoros viszonyban van, hogy tőlük függetlenül, önmagában meg sem érthető. A megértő lélektan nem darabolja fel a lelket értelem nélküli részecskékre, mert azokból újra felépíteni szerves összefüggésében nem lehet. Csak addig hatol le a lélektani elemzéssel, ameddig a lelki élet értelemmel teljes strukturákat mutat. A lélek legkisebb, értelemmel bíró jelenségei azok, amelyekben valamely objektív érték jelenik meg vagy mint élmény vagy mint aktus, tehát mint a felfogó vagy alkotó én funkciójának eredménye. Minden megértés ezért értékösszefüggésekre irányul, és mivel az értékek a történelemben realizálódnak, történelmi jellegű.

A lelki élmény tárgyától elvonatkoztatott egyéni minőségéhez semmiképen nem férhetünk hozzá. Csak a saját élményeinket ismerjük közvetlenül, de a más élménymódját lemásolni, utánózni nem tudjuk. Individuum est ineffabile. Ez azonban nem is lehet célunk, mert ha csak az utánéléssel akarnánk másokat megérteni, az oda vezetne, hogy mindenkiben csak azt és annyit értenénk meg, ami bennünk van, tehát a magunk lelkét vetítenők bele a megértendőbe. Ez téves útra vezetne. Bármennyire jutunk is különben a megértendő élményeinek ismeretében megjelenítő képzeletünkkel, a mások megértése az objektív szellem tárgyi közegein keresztül történik. A szellemi alkotások ugyanis három birodalomhoz tartoznak: az átélő alany lelki világához, a fizikai közeghez, amelybe kivetítődnek (szobor, festmény, arckifejezés, beszéd stb.) és végül az idő feletti ideális léthez, ami a kultúra fennállásának jellemző formája. A lélek is hozzá van kapcsolva, bele van ágyazva e három szférába, és a lelki megértésnek is át kell járnia ezt

a három régiót. A megértésnél tehát saját élményünk megfelelő elméleti módosításával hatolunk közel a megértendő élményéhez az objektív szellemi világba eső megnyilvánuláson keresztül. A megértés pedig azt jelenti, hogy sikerült a megértendőt az őt átfogó szellemi összefüggésbe mint szerves tényezőt beállítani. Tehát az emberi lelket csak az egyén felélt álló átfogó objektív összefüggésekből érthetjük meg.

A megértés természetéből következik, hogy annak eredménye, sikere függ első sorban a megértő történelmi adottságától és szellemi fejlettségétől, függ a mindenkori kultúra történelmi meghatározottságától, tehát az objektív szellem fejlődési fokától és végül a megértendő egyén személyi egységétől. A megértés eszköze azonban mindig az objektív szellem rész-szerű megnyilvánulása. Csak ezen keresztül juthatok a másik ember lelkéhez. Minthogy azt teljesen lemásolni élményeiben nem tudom, csak megközelíthetem az objektív szellem segítségével. Erre pedig annyiban vagyok képes, amennyire bennem az objektív szellem értékirányai elevenné válnak, amennyi élményképességem van az objektív szellem különböző értékfajai iránt. Ennélfogva a megértés eredménye sohasem lesz tisztán alanyi vagy tárgyi jellegű, vagyis nem juthat benne maradék nélkül érvényre a megértendő lelki alkata, mert élményei örökre idegenek maradnak számomra, de nem jut benne érvényre teljesen a megértő sem, ez nem is lehet cél, hanem a kettő küzdelméből egy semleges harmadik születik, amely már ismét alkotás ezért az objektív szellem birodalmához tartozik. Itt is kitűnik a megértés történeti jellege. A megértés eredménye vég-eredményben tehát az objektív szellem teremtménye a megértő lelkén keresztül.¹¹⁹ Hegelre hivatkozik itt Spranger is, aki azt tanította, hogy a történelemben az objektív szellem valósul meg, a történelmi megértésben az objektív szellem dolgozza ki magát.

Ezekből következik, hogy bár a megértés csak személyi tevékenység lehet, alanytól függetlenül el sem gondolható, de a megértés szellemi munkája másfelől egyénfeletti jelentőségűvé emelkedik.¹²⁰ A megértésnél fontos szerepet játszik a

¹¹⁹ Lebensformen. 435. l.

¹²⁰ U. o. 433—434. l.

normatív szellem, tehát az értékelés is, mert megérteni valakit annyi, mint a szellem időben lefolyó jelenségeit az idő feletti örök értéktartalmakra visszavezetni. Ezért a megértésben magasabb fokú szellemi erők hordozójává kell tenni magunkat.¹²¹

Mindezekből kitűnik, hogy a megértés bonyolult műveletéhez a megértendő részéről első feltétel, hogy saját élményei alapján ismerje a különböző élményformákat és értékirányokat. Ezeknek a törvényszerűségeit annyira sajátjává kell tennie, hogy egyéni élménykörén túl is képes legyen az alapirányok követésével más, kívülálló idegen szellemi jelenségek összefüggését felfogni. Tehát tág látókör és élményvilág, jó alkalmazkodó, hajlékony szellemi felfogó képesség, mely a különböző kultúrjelenségek specifikus alaptörvényeit variálni is tudja, külön rátermettség kell hozzá. Bizonyos genális látás nem nélkülözhető, némi esztétikai hajlam sem. Művészi meg-látás a tudós józan önmérsékletével, hogy az idegenszerűt el tudja különíteni a saját élményétől, ne magát élje bele és lássa bele a megértendő szellemi jelenségbe vagy lelki folyamatba.

Jellemző a megértés ezen elméletére a megértés és magyarázat szigorú kettéválasztása; sőt még a megértésen belül is különbséget akar tenni Spranger a személyiségek megértése és az objektív szellemi képletek, kultúralakzatok megértése között.¹²² Jellemző vonás a megértés elkülönítése a szubjektív utánéléstől, mások élményeinek utánzó elképzelésétől. Ezzel akarta megszabadítani Spranger a megértést az egyéni önkény esetlegességeitől, a tudománytalan átélés vélt jogainak kusza érvényesülésétől, hogy így biztosítsa a szellemi tevékenység tudományos jellegét és megbízhatóságát. Dilthey még teret ad a megértés műveletében a fantáziának, a beleélésnek, sőt ki-emeli az átélés nagy fontosságát. Ezzel az életszerűséget akarta hangsúlyozni. Nála ezért marad misztikus félhomályban ez az alapvető történelmi és lélektani módszer, amelynek nála nincs meg a megtámadhatatlan tudományos jellege, elméleti lényegisége. Nagyon jellemző továbbá Spranger megértéseméletében a szoros kapcsolat az objektív szellem, a kultúra történelmi állományával, amint az a megértendő és megértő lelkében él-

¹²¹ U. o. 27. l. Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte. 1929. I.

¹²² Der gegenwärtige Stand stb. 39. l.

ménnyé válik, végül a megértés összekapcsolása az érték gondolatával, minthogy az objektív szellem felett mint cél a normatív szellem áll őrt a megértés műveleténél, és ez a normatív szellem adja meg a végső irányvonalakat.

Böhm filozófiájában egészen más jelentése van a megértésnek, mint ahogy az Spranger kultúrfilozófiai alapon felépített módszerében előttünk áll. Nagy fontosságot tulajdonít e kérdésnek Böhm is. Főművén kívül egy alapos tanulmányt szentel e téma boncolásának.¹²³ Már a címe is kifejezi ez értekezés alapgondolatát, amelyet mélyreható fejtegetéseiből eredményül tár elénk, hogy a megismerés szellemi tevékenységének központi mozzanata, legfontosabb része a megértés. Vitába száll itt Böhm az újabb német ismeretelméleti törekvéseknek éppen azzal az ágával, melytől Spranger is erős hatásokat fogadott el. Természetes tehát, hogy Böhm, aki tudatosan és igazoltan állítja szembe meggyőződését a Windelband-Rickert-James-Münsterberg-féle csoport megismeréstanával, felfogásában Sprangertől nagy mértékben különbözik. Ez az úgynevezett voluntarisztikus ismeretelméleti irány az értelmén túl az érzésnek juttat szerepet a megismerés folyamatában, melyet e révén akarati elhatározássá, állásfoglalássá tesz. Böhm pedig a megismerést kizárólag az értelem öntudatos tevékenységének tekinti. Ezért száll síkra a Rickert-féle Sollen elméletével, melynek végső konkluziója, hogy az ismeret tárgya, célja, szabályozója a Sollen. Ezzel formai vonást ültet Rickert a tartalmi jegyek helyére. A Sollen csak az igazság elismerésére, de nem megismerésére vonatkozhatik. Az igazság nem szabályozó metafizikai entitás, nem realitás, amint Rickert vallja, mikor azt írja róla, hogy az igazság szabályozza a megismerést, az igazsághoz igazodik a megismerés, hiszen akkor a megismerés sohasem vezetne tévedéshez, nem igazhoz. Nem, az igazság nem szabályozó entitás, hanem értékjelző, mondja, vitatja Böhm. A megismerés strukturáját nem lehet függővé tenni az általa keresett igazság előre való felvételétől. Az érzésben pedig nem láthatunk olyan vonást, amely a megismerés tartalmára nézve egyáltalában mondana valamit. Az érzés csak egy

¹²³ A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Budapest, 1910.

jelentés a többi között, más jelentéssé átalakulni képtelen, hogyan foghatná hát be a jelentések világát?

A megismerés öntudatos alanyi aktus. Benne semmiféle idegen nem hatolhat belsőkbe.¹²⁴ Ezért mondja Böhm elégtelennek, befejezetlennek Kant fogalmazását, aki a megismerést a tárgynak elménkre kifejtett hatásából magyarázza. A megismerés belső alkotás, saját nem tudatos idealitásomnak tudatosulása, belső meggyarapodás¹²⁵ az eredménye és lényege, nem kívülről vett idegen elemekkel való bővülés. Hogyan történik ez a meggyarapodás, az is rejtély, de maga az öntudat ténye is az, minden jelentés is az. A megismerésnek két fő mozzanata van: a megértés és az elrendezés. Az elrendezés a megértésen alapszik. Böhm szerint a megértés végeredményben definiálhatatlan ősjelentés, olyan őstény, amelyet már levezetni nem lehet, csak felvilágosítani elemzés segítségével,¹²⁶ mint Husserl is hirdeti. Őva int attól a reménységtől is, mintha a kauzális elrendezés valaha is képes volna a megismerés szövedékét feltárni és magyarázni.¹²⁷ Hangsúlyozza, hogy a megismerés folyamata mindenütt ugyanaz. Nincs tehát különbség természettudományi és szellemtudományi megismerés között. „Csak a jelentésekben rejlik az a specifikus különbség, mely a megismerés közös vázát lényegileg különböző folyamatokból állónak hiteti el némelyekkel“ — mondja.¹²⁸ Jól ismerte tehát azokat a törekvéseket, amelyeknek céljuk egy külön szellemtudományi ismeretelmélet kialakítása volt, miután a régi ismeretelmélet a természettudományok egyoldalú megismerésére látszott csak vonatkozni, s nem mutatkozott alkalmasnak

¹²⁴ U. o. 26, 29. l.

¹²⁵ U. o. 29. l.

¹²⁶ A megértés stb. 37. l.

¹²⁷ Itt merül fel Böhménél az okviszony elégtelensége az egész élményvilág magyarázatára. Egyébként az ok és okozat összefüggéséről, lényegéről teljesen egyezik a két filozófus felfogása. Spranger szerint ok és okozat nem valóságok, hanem gondolati meghatározások, amelyekkel az érzékileg adott dolgokat ismeretünk felfogja. (Lebensformen, 82. l.) Ok és okozat azonossági viszonyt jelent, az oktvörvény az azonosság elvére vezethető vissza. (Lebensformen, 82. l.) Ugyanezt tanítja Böhm is dialektikájában és szellemtanában. (Az ember és világa I. és II. kt.).

¹²⁸ A megértés stb. 61. l.

arra, hogy az új, szellemtudományi kutatás igényeit kielégítse. Böhm nem fogadta el jogosnak ezt az igényt és ezt a törekvést, s határozottan állást foglalt az ellen, hogy a megértésnek lényegileg különféle formáit állapítsák meg alapelveileg.

Minden megértés tulajdonképpen a jelentés megragadása. A tárgyról való értesülés után következő mozzanata a megismerés folyamatának a megértés, amelyben a tárgy vonásait egybevetjük az én funkcióival és velük azonosítjuk.¹²⁹ A jelentés és a funkciók azonosításának alapja az, hogy az én maga is jelentő funkciók csomója. A tárgy vonásait e jelentőfunkciókkal azonosítjuk, és így megértjük. A megértés végső eleme tehát az azonosság érzése.¹³⁰ Minthogy pedig ebben az azonosításban a tárgyi vonásokat saját énem vonásaival azonosítom, ennek alapja saját magam közvetlen szemlélete, intuíció. Formailag a jelentés megértése azonosítás, tartalmilag pedig végső jelentés, melyet az intuícióban fogunk fel. A jelentéseknek három rétege a kategóriális, fogalmi és szenzuális réteg. Az egyszerű funkciók kategóriális alaprétege, a belőlük kapcsolódó konceptuális, fogalmi réteg és a fogalom teljes megvalósulását adó szenzuális jelentések alkotják tehát az egész világot reám nézve. A jelentés teljes megvalósulása csak az érzéki síkban történhetik. Minden jelentés már most ezeknek a jelentő tényezőknek tárgymegszabta összefonódásából áll. A tárgyban nincs semmi, ami nem intellektuális vonás volna, s a jelentésben sem tehát. Az érzetek maguk is intellektuális jelentések: színek, hangok megfelelő fizikai rezgés vagy más változás helyett. Így a megértés a legtisztább szellemi tevékenység, a szellemi jelentések megragadása.

A jelentések megértéséhez pedig minden készen van bennünk. Csak a külső indítás származik a tárgy kényszerű projekciójából. A tárgyi világ csak indító oka, nem szülőoka a megismerésnek. A szülők lelki alkatunkban rejlik: hogy t. i. a lélek jelentések organizmusa. Természeti vagy fizikai és szellemi tárgyak megértése között már csak azért sem lehet lényegi különbség, mert hiszen a lélekben a természeti vaskos valóság is ugyanúgy jelentések éteri szálaiból fonódik össze, mint a szellemi világ mozzanatai.

¹²⁹ U. o. 34. l.

¹³⁰ U. o. 40. l.

Mint az értékelmélet kérdéseinél már láttuk, itt, az ismeretelmélet alapproblémájánál is azt kell megállapítanunk, hogy Spranger hűségesen követi a német ismeretelmélet tanításait, és azok alapján építi ki a megértés módszerét. Bármily lényegesnek látszik is az ellentét a két filozófus ismeretelméleti álláspontja között, tulajdonképpen tekintetbe kell venni, hogy egész előadásuk, gondolatmenetük más szinten mozog. Sok részben ez okozza a gyökeres eltéréseket. Böhm a megismerés általános ismeretelméleti alapjait kutatja. Spranger pedig a történeti megértés konkrétumából indul ki, s ennek sajátosságait a végső ismeretelméleti alapokig való lehatolás nélkül ezen a konkrétabb alapon próbálja megrajzolni. Nem gondolja végig elméletének ismeretkritikai konzekvenciáit, hanem egyszerűen a történelmi-lélektani megértés folyamatának pszichológiai vizsgálatából kiindulva, próbálja ennek törvényszerűségeit bizonyos autochiton, immanens felfogással körvonalazni. Voltaképpen tehát azokat a már természetszerűleg elválasztó jellemvonásokat keresi, amelyek csak a történelmi és lélektani kutatásnak sajátosságai. Ez az előre megszabott kutatási mező adja aztán azt a meggyőződést, hogy itt nemcsak egészen más módszerről, hanem az ismeretnek egészen más formájáról van szó, mint amikor pl. egy fizikai tünetényt megértünk. Ez okozza a magyarázat és megértés merev szétválasztását. Spranger határozottan csak a lelki megértést tekinti tárgyának, és ennek elméletét dolgozza ki.

Ahhoz, hogy valaki a lélektani kutatás módszerét minden mástól elkülönítve igyekezzék speciális vonásaiban mélyebben tudatossá tenni, nemcsak a tudományos kutatásnak joga, hanem a tudomány öneszmélésének elsőrangú feladata. Az egész szellemtudományi irányzatnak a fellépése azonban azon az elvi ellentétén nyugszik, amellyel szemben áll a természettudományos megismeréssel. Hogy különbség van a kétféle tudomány módszere között, az magától értetődik, azt senki sem vonja kétségbe, illetőleg a szellemtudományi lélektan eddigi vizsgálatai során kétségbevonhatatlanná vált. Ahhoz sem fér kétség, hogy az igazi lelki megértéshez mindazok a jellemvonások és mozzanatok hozzátartoznak, amelyeket Spranger finom elmeélel kidolgozott. De hogy a megismerés munkájának örök azonos alapszövetében is éles választóvonal alá tegyük a meg-

értés mozzanatát természettudomány és szellemtudomány között, az már egyoldalúság és elfogultság. Spranger lelki fejlődésében teljesen érthető ez a tudományos elfogultság. Mesterei élénk hatása alatt abból az előre feltett alaptételből indul ki, hogy más a természettudományi és más a szellemtudományi megismerés. Nem lehet a lélektanban boldogulni a fizikai megértés eszközeivel. Valószínűleg ilyen előzetes állásfoglalás viteti be vele az érték gondolatát is a megértés tevékenységébe. Ez ellen módszertani szempontból nem tehetünk kifogást, hiszen az értékelés is a megismerés egyik faja, ha érzelmi alapon nyugszik is. Maga Böhm is filozófiája középpontjába állítja az érték gondolatát. Sőt a történelemben az érték fenomenológiáját akarja látni,¹³¹ ami elkerülhetetlenné teszi az értékelés tudományos alkalmazását. A lelki élet értékelő felfogásában látja Spranger a lelki megértés betetőzését, de azt többször hangsúlyozza, hogy a tudománynak nem értékítéleteken kell alapulnia, hanem az értékítéletek alapuljanak tudományos igazságokon, ez esetben nem kifogásolható az ilyen értékítéletek alkalmazása a tudományban sem.¹³² Itt tehát sikerült leküzdenie Sprangernek az előzetes elfogultság következményeit, sikerült biztosítania a tudományos jelleget a megértés művelete számára függetlenül attól, hogy az érték szempontját érvényesíteni kívánja a megértésben. Abban azonban Böhmnek kétségtelenül igaza van, hogy a megismerés egységes lelki aktusát alapelveiben nem lehet kettészakítani, a természettudományok és szellemtudományok különbsége az eljárás módját illetőleg módszertani és nem ismeretelméleti különbség.

Már láttuk, hogy Spranger komplexebb jelenségekből indul ki a megértés magyarázatánál, mint amilyenekből Böhm szerint a megértés, a jelentés szövődik.¹³³ Böhm a legvégső jelentő funkciókig hatol a maga fejtegetéseiben, amelyekből aztán örök azonos módon alakul ki a jelentések csomója. Spranger komplexebb tudatmozzanatai: értékirányok, struktúrák nem végső alkatelemei az ismeretnek. Egyszerűen Spranger ismeretelméleti fejtegetéseiben sem hagyta el a maga lélektani álláspontját, és csak értelemmel bíró összetett struk-

¹³¹ Az ember és világa. III. kt. 191. l.

¹³² Der gegenwärtige Stand stb. 57. l.

¹³³ U. o. 36. l., Az ifjúkor lélektana 14, 23. l.

turáig hatolt, nem az ismeret végső előfeltevéseiig. Tehát azok az ismeretelemek, amelyekkel Spranger operál, már magasabb rendű szövödmények, amelyek természetszerűleg távol állnak pl. a fizika egyszerű elemeitől. Végeredményben Spranger ismeretelméleti vonatkozású fejtegetéseinek differenciálatlanságát előre elfoglalt pszichologista álláspontja okozza, amely nem engedi a lelki életben jelentkező szellemi képletek olyan analízisét, melynél már a természeti és lelki tárgyakra vonatkozó jelentések közt általa felismerni vélt áthidalhatatlan különbség elenyészne. Holott az ismeretelméletnek egyenesen alapvető feladata a végső ismereti tényezőkig hatolni vizsgálódásaiban.

Há ez így is van, igen sok olyan mozzanatra lehet rámutatni Spranger felfogásában, amelyek egyfelől korrigálják ezt az elfogultságot és egyoldalúságot, másfelől ismeretelméleti felfogásában is közeledést jelentenek Böhm világos álláspontjához. Fenntartja és vallja azt a tudományos meggyőződését, hogy más lelki alkattal lehet valaki jó természetbúvár, mint jó pszichológus,¹³⁴ de hogy ez jogosulttá teszi-e a megértés és magyarázat végletes kettészakítását, azt mintha maga sem merné teljes befejezett álláspontul elfoglalni. Ezt mutatja, legalább is erre enged következtetni az a nyomatékos megjegyzése, melyben magában az alapelvben: a természettudományoknak és szellemtudományoknak a módszer alapján való éles szétválasztásában túlzottnak minősíti Rickert fent körvonalazott állásfoglalását.¹³⁵ Abban is közeledik Böhm álláspontjához, hogy a megértésben nem külső elemek lelki behatolását látja, hanem érvényesíti azt a gondolatot, hogy a szellemi csak szellemit ért meg.¹³⁶ Sőt egy másik helyen azt a kijelentést teszi, hogy számunkra a világ jelentéstartalmakból és érték-tartalmakból áll.¹³⁷ Ugyahogy ez már teljesen megfelel a böhmi alapelvnek: a világképhez minden szál, minden jelentés belőlünk származik, kívülről csak az indítást kapjuk. Vagyis a megértés és megismerés tisztán belső szellemi összefüggésből való kialakulását Böhmmel egyértelműleg fogja fel. A megértés

¹³⁴ Lebensformen. 141. l.

¹³⁵ U. o. 141. l.

¹³⁶ Zur Theorie des Verstehens stb. Der gegenwärtige Stand stb. 36. és köv. l., Lebensformen 410. és köv. l.

¹³⁷ Die Frage nach der Einheit stb. 186. l.

belső strukturáltságunkban gyökerezik Spranger szerint is. Annálfogva lehetséges, mert a megértéshez szükséges érték-irányok a priori lelki tulajdónunkat képezik. Eleve tudjuk, hogy az adott szellemi, lelki jelenségeket esztétikai, tudományos vagy egyéb szellemi beállításból kell megítélni. E tovább nem magyarázható tény megvilágítására azt hozza fel, hogy fel kell tennünk az egyéni lélek, az objektív szellem és a megértendő lélek azonos strukturáltságát.¹³⁸ A szellem örök törvényszerűségeinél fogva tudunk megérteni.¹³⁹ Böhm szerint is a megértés azért lehetséges, mert saját megértő funkcióink törvényszerűségei hatják át azt a világot, amely a mi projekciónk. Benne a szellem örökké azonos törvényszerűségei uralkodnak.¹⁴⁰ A világ számomra ugyanazon jelentések csomóiból áll, amelyek bennem is készen vannak. Ezért lehetséges a megértés. A jelentések egyetemes érvényének végső garanciája nála is a Nagy Lélek.

E rokon vonások mellett is fennmarad a nagy alapelvi eltérés Spranger és Böhm megértés-fogalma között. E különbség főbb vonásai: Sprangernél a megértés csak a lélektanra és történelemre korlátozott (lélektani) szellemtudományi módszer, Böhmnél a megértés általános ismeretelméleti kategória. Spranger ingadozása ellenére is különválasztja a természettudományi és szellemtudományi megértést a német ismeretelmélet mintájára, bár felmerül nála az a gondolat is, hogy ez az éles elkülönzés nem egészen jogosult. Böhm szerint a megismerés és megértés folyamata mindenütt egy és ugyanaz fő vonásaiban. Spranger a megértésben helyet ad az érték szempontjának is, Böhm elmélete ezt nem zárja ki, de nem is hangsúlyozza. Spranger módszertani jellegű megértés-fogalma a szellemtudományi eljárásmód kitűnő kidolgozása. Böhm itt is a végső előfeltevéseket kutatja filozófiai, ismeretelméleti alapon. Spranger ábrázolása konkretizálabb, színesebb, plasztikusabb. Böhmé mélyebbre hatol, egyetemesebb érvényű. Spranger nem tud leküzdeni bizonyos pszichológizmust, mint előfeltevést, s ezen belől is bizonyos irracionizmus jelentkezik előadásában. Egyik értekezésében igen behatóan és komoly lelkiismer-

¹³⁸ Der gegenwärtige Stand stb. 37. l.

¹³⁹ Lebensformen. 410. l.

¹⁴⁰ Az ember és világa. IV. kt. 380. l. 402—404. l.

retességgel vizsgálja a tudomány előfeltevésszerűségének kérdését.¹⁴¹ Itt arra az eredményre jut, hogy a teljes objektivitásra törekvő tudományos kutatásból sem lehet egészen kizárni a világnézet bizonyos befolyását. Nem is kell, azonban kötelessége a tudományos munkának újra és újra revízió alá venni saját előfeltevéseinek kérdését. Böhm koncepciója a legélesebb állásfoglalás minden érzelmi, vallási vagy voluntaristikus mozzanat ellen, amely a megismerés tiszta intellektuális folyamatát megzavarná. Az értékelés előtérbe állításával, az értékelmélet megalapozásával azonban már lényegileg Böhm is engedményt tesz az irracionális ismeretelemek érvényesülésének. Éppen ebben rejlik modernsége. Természetes, hogy a további fejlődés az ateoretikus elem szerepének, jelentőségének méltánylásában túlhaladta az ő intellektualista felfogását. Itt azonban már határozottan Spranger látja jobban a helyzetet. Böhmnek is oda kellett volna érkeznie következetesen a maga szellemi fejlődése során, ahol Spranger áll éppen itt idézett értekezésében. Erre a fejlődésre mutató jelek filozófiája későbbi szakából kimutathatók. Már logikája, mint később látni fogjuk, a Nagy Lélek metafizikai gondolatával zárul. Erkölcstanában a tiszta öntudat helyett a teljes én szerepel mint határozó, döntő tényező. Tehát az érzelmi világ érvényesülésének itt is teret engedett. Másfelől itt és ebből a szempontból jelentős, hogy Spranger a megértésnek Dilthey-féle elméletét éppen a tiszta értelmi tevékenység felé változtatta meg, amikor az irracionális átélés, élmény szerepét jelentősen korlátozta, s az egész folyamatot, — a már jelzett világnézeti apriori és az értékírányok ismeretének apriorijától eltekintve, — tiszta ismereti munkának tüntette fel.

Ha már kiindulásából, szellemi fejlődéséből következőleg Spranger a megértés kérdését más szinten kezeli is, s nem is olyan mélyre, mint Böhm, de a teória érdekeinek megvédésében, a megértés tiszta elméleti jellegének hangsúlyozásában és biztosításában, az érték szerepének tisztázásában, az érték-szemponthoz teljesen pontosan megszabott tudományos alkalmazásában, a megértésnek mindenféle egyéni beleélés önkényesség-

¹⁴¹ Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte d. pr. Ak. d. Wiss. 1929. I.

gétől való függetlenítésében ugyanazt a szellemi törekvést mutatja, mint amely Böhm elvontabb, de teljesen világos fejtegetéseiből kitetszik. Ha szabad Spranger fejlődésére következtést vonni eddigi szellemi pályájából, filozófiai munkásságából, azt várhatjuk, hogy mindinkább el fog mélyedni a végső kérdések tárgyalása felé, és mind jobban közeledni fog Böhm felfogásához. Erre mutat már a tudomány előfeltevéstől való mentességének kérdését tárgyaló idézett értekezése is, amely a fiatal Spranger törekvéseivel ellenkezőleg visszaszorítani igyekszik az irracionális elemet, a világnézeti apriorit a tudomány területén, kijelölve Kant mintájára pontos hatáskörét, de erre mutat egy nemrégiben megjelent kisebb dolgozata is a valóságtudat ősrétegeiről, ősrétegeiről.¹⁴²

A megértés problémájával kapcsolódik Sprangernél az objektív szellem fogalma, mint egyfelől a megértés eszköze, másfelől létesítő előfeltétele. Spranger a szellemi élet elengedhetetlen feltételének, alapjának, hordozójának tartja az objektív szellemet. Benne való részesülés nélkül nincs is magasabb értelemben vett lelki élet. Általa, rajta keresztül értjük meg egymást. Nélküle minden kontaktus hiányoznék ember és ember között. Mihelyt akár mozdulattal, akár beszéddel, akár arcjátékkal lelki élményemet kifejezem, hogy ezzel embertársamban hasonló élményt keltsék, az objektív szellem életében veszek részt, és annak törvényszerűségei szerint cselekszem. Mert az objektív szellem nem más, mint a szellem objektivációja, tárgyasulása: az egyéni lelkek szellemi megnyilatkozásainak egyén feletti és idő feletti állaga, melyet bizonyos fizikai természetű közegek közvetítenek nemzedéktől nemzedékhez, hogy az általuk felkeltett értékélmények során az objektív szellem új lelkekben tovább éljen, tovább fejlődjék. Fennállásának, tovább plántálódásának módja tehát az értékélményeken át vezet. Ennyiben értékek realizálódásának, megélésének is tekinthető. Az objektív szellem a maga megvalósultságában a kultúrában jelentkezik számunkra, mint időben megvalósult objektív szellemiség. Objektivitása három jellemvonásából tevődik össze: transzszubjektív, egyén feletti, mert fennáll egyéni hozzájárú-

¹⁴² Die Urschichten des Wirklichkeitsbewusstseins. I. Sitzungsberichte. 1934. XXII. A sajátos sprangeri gondolatmenettel és eszmegazdagsággal írt értekezés ismeretelméleti mélységével tűnik ki.

lás nélkül is, (nem függ tőlem a jogrend fennállása, hogy elismerem-e uralmát, vagy nem,) kollektív, tehát bizonyos közös részesülési lehetőséget jelent minden ember számára, s életében is a közösség játszik döntő szerepet, végre normatív, vagyis szabályozó parancsokat ad aktusaink számára, és törvényei felette állanak tér és idő korlátjainak és változásainak.

Az objektív szellem legfontosabb vonása, hogy normatív. Ez a normatív szellem az ideális követelmények összessége, amelyek a különböző szellemterületekre vonatkoznak, (mint a vallás, tudomány, jogélet, művészet, politika stb.). Ez az objektív szellem nem személyesen létező valóság, nem metafizikai entitás; hanem olyan egyén felett álló struktúra, amely csak egyének átélésében létezik, de mégis egyén felett és előtt létezik.¹⁴³ Ez éppen a megfejthetetlen titok, hogyan létezik nálam nélkül, mikor csak általam, bennem él.¹⁴⁴ Az objektív szellem tehát nem hozzánk hasonló önálló létező, hanem ideális valóság, amely annál fogva formál bennünket, mert ugyanaz a törvényszerűség szabályozza szellemi alkatunkat, mint amely az objektív szellem struktúráját is alkotja. Örök ideális alapirányait mint normáló erőket magunkban hordozzuk, amennyiben emberek vagyunk.¹⁴⁵

Az objektív szellem tehát az ismeretelméleti tudathoz, általános tudathoz, általános alanyhoz hasonló konstrukció, minden metafizikai jellegtől megfosztott egyszerű kutatási elv. Hasonlít Hegel abszolút szelleméhez, de annak metafizikai vonásait nélkülözi. Még közelebb áll a Husserl-féle ismeretelméleti alany koncepciójához, csak hogy Spranger kiterjeszti hatáskörét minden szellemi működés területére, az egész kultúrát átfogja vele, a szociális életet, a tudomány világát, a művészetet, jogrendet, a politikai, gazdasági életet, tehát az ember összes kulturális szellemi alkotó tevékenységeit. Így érthető, hogy mi szellemi lények lévén, nem is tudunk e nélkül élni, szellemi életünk a kultúra formáiban való részvétel. A kultúra lélekformáló hatása jut érvényre tehát a Spranger objektív szellemében, hasonlóan a Hegel felfogásához, aki a történelemben látta az embert formáló hatalmat. A kettő szervesen össze is függ egymással,

¹⁴³ Az ifjúkor lélektana. 20. l.

¹⁴⁴ Lebensformen. 300. l.

¹⁴⁵ U. o. 347. l.

hiszen a történelem igazában a kultúra fejlődésének életformája és vetülete. Az objektív szellem a történelemben valósul meg.

Böhm filozófiájában hiányzik az objektív szellem ilyen kidolgozott és jelentőssé tett rajza. De kétségtelenül nála is igen fontos szerepet játszik a szellem a világmagyarázatban. Nála is az ideális értékelés mértéke a szellem, a mindenütt azonos szellemiség, épen azért abszolút az ilyen értékelés.¹⁴⁶ Az általánosság az intellektus örök azonosságán alapszik, az egyetemes Átman, világlélek vonása bennünk.¹⁴⁷ A megismerésben énünk az örök világszellemmel azonosul, annak örök jelentéseit ragadja meg. A tudomány önértékét, az igazság értékét is az adja meg, hogy a szellemnek, az egyetlennek önmagáról való tudása.¹⁴⁸ A tudás legfőbb értékét abban látja Böhm, hogy benne nemcsak mi válunk igazzá, mert megvalósulunk, hanem rajtunk keresztül, szellemiségünkön át a Nagy Lélek, az Átman.¹⁴⁹ Hogy ez az egyetemes világlélek miként lesz énünk, lényünk alkotórésze, irányítónk, ismereteinkben, egyéb szellemi tevékenységeinkben vezetőnk, az mindkét filozófus előtt tovább nem elemezhető tényként tűnik fel. De bizonyos, hogy Spranger szerint is a megértés műveletében ugyanaz az objektív szellem hatékony a maga örök törvényszerűségei szerint, mint amelyről Böhm logikai értéktanának utolsó fejezetei szólnak.

Voltaképen Spranger nagy részletességgel kifejtett elmélete sem mond többet és mást, csak azt, hogy a megértésnél és általában szellemi tevékenységeinkben az objektív és normatív szellem korunk fejlődési fokán befolyásol, meghatároz, vezet bennünket. Hogy törvényszerűségét, értékirányait, s strukturáját miként tesszük magunkévá, bennük miként része-sülünk, azt ő sem tudja megmondani. Voltaképen azért értjük meg a priori a szellem örök alapirányait, mert magunk is szellemiségek vagyunk. Annál tovább sem Böhm, sem Spranger nem hatol, mint hogy szellemiségünkénél fogva tudunk megismerni, megérteni, szellemi életet élni. Szellemiségünkénél fogva értjük meg az objektív szellem érték- és jelentésirányait. Más: nem is érthetünk meg, csak szellemi dolgokat. Épen ezért kö-

¹⁴⁶ Az ember és világa. III. kt. 198. l.

¹⁴⁷ Az ember és világa. IV. kt. 243. és köv. l.

¹⁴⁸ U. o. 412. l.

¹⁴⁹ U. o. 440. l.

vetkezik ebből Spranger számára, hogy a fizikai, természeti világ dolgait egyáltalán nem vagyunk képesek megérteni, csak viszonyaikat magyarázni. Ezért választja el — kiindulásából és sajátos szempontjából teljesen érthetően — a természeti és szellemi élet jelenségeit és a rájuk vonatkozó megismerési folyamatot is. E felfogásnak csak akkor lenne némi jogosultsága, ha a tárgyas valóság belső összefüggésére vonatkoztatjuk, nem pedig a világ számunkra adott megjelenési formájára. Mert a dolgok lényegébe, belsejébe nem láthatunk, azt valóban nem érthetjük meg. Akármennyire igyekszik is kiküszöbölni a filozófia a Ding an sich kanti fogalmát, valamilyen formában ott sötétlik minden Kant utáni filozófiai rendszer mélyén. Természetes, hogy mint metafizikai ismeretlent ki is kell küszöbölni a filozófiából a Ding an sich-et, mert számunkra a világ csak így adatik, a mint megismerhetjük. Tehát a Ding an sich csak határfogalom, ismeretelméleti óvó jel lehet, semmi több. Ezért a Böhm álláspontján teljesen jogosulatlan is a világ és az ismerés kettészakítása, mert szerinte a természeti valóságot is szellemi képletekben fogjuk fel. Azért érthetjük meg maradék nélkül a természetet is, mint saját lelkünk kényszerű projekcióját, melyet saját jelentő funkcióink hatnak át.

Annál feltűnőbb ez a lényeges elvi eltérés a két filozófus között, mert azt Spranger is tisztán látja és több ízben kiemeli, hogy idegenszerű nem hatolhat be lelkünkbe. Ezért az objektív szellemet csak azonos strukturáltságunknál fogva tudjuk magunkévá tenni, illetve így tud reánk hatni, belénk szövődni. A lélekbe semmi kívülről nem származhat, ami legalább csírájában benne nem volt addig is.¹⁵⁰ Az objektív szellem sem behatol, hanem a benne felhalmozott kultúrértékeket életünk folyamán jelentések felfogására irányuló lelkünk megérti és feldolgozza, tovább alakítja. Ha nem így volna, hanem csupán az értékélmény felébresztése révén indítana bennünk is azonos strukturáltságú szellemi tevékenységet az objektív szellem a maga időbeli megvalósult képletei útján, akkor mindenki egyformán képes volna a kultúra megértésére és tovább fejlesztésére, mert az objektív szellem mindenkibe egyformán behatol-

¹⁵⁰ Böhm: Az ember és világa. II. 73. l. Spranger: Die Urschichten des Wirklichkeitsbewusstseins. 7. l. s másutt.

hatna. Hogy mennyire értjük meg a kultúrát, s mennyire tudjuk formálni alakulatait, az nemcsak környezetünkötől, nemcsak sorsunktól, nemcsak történelmi meghatározottságunktól függ, hanem első sorban lelki alkatunktól, ettől a legnagyobb mértékben. Ezt fejezi ki Spranger, mikor a lelki fejlődésben is hangsúlyozza a lelki alkat döntő szerepét, azt, hogy ez a belső alkat állandóan megmarad változatlanul, mint irányító erő.¹⁵¹ A nevelés hatása is abban áll, hogy megfelelő eljárással növendékeinkben az értékélményeket hatékonyra kell tenni, életre kell keltetnünk.

Az objektív szellem építésében való részvétel: az alkotás mindkét filozófus gondolatvilágában az emberi lélek alapvető ténykedése. A lélek nem passzív befogadó szerv, hanem alkotó tényező. Spranger szerint a lélek értékmegvalósításra beállított struktúra.¹⁵² Böhm pedig az axiológia fontosságát épen abban látja, hogy az emberi alkotás világának törvényadója, már pedig a világban nemcsak az a fontos, amit bennünk cselekszik, hanem az a másik fele is, amit az emberi lélek alkot ebben a világban.¹⁵³ Ilyenformán az egyéni lélek és az objektív szellem kölcsönös összetartozásának gondolata Böhmnél is megtalálható.

Az egyetemes szellemben való részesüléssel, mint minden megismerésnek, minden szellemi tevékenységünknek titokzatos sine qua non-jával kapcsolatban merül fel az intuício szerepének kérdése a lelki életben. A jelentések megragadása Böhmnél, az értékirányok felismerése Sprangernél egyaránt az intuício dolga. Böhm intuíciónak nevezi azt a tömörítő szemléletet, amellyel valamely dolog intelligibilis alkatát a maga tökéletességében magunk elé állítjuk.¹⁵⁴ Más helyen azt a belső szemléletet nevezi így, amellyel valamely jelentést megértünk, mert saját funkcióinkkal közvetlen szemlélés: intuício révén azonosítjuk. Az intuício kategóriális jelentéseken alapszik szerinte. Teljesen azonos itt Spranger felfogása, aki az értékfajok a priori ismeretét tulajdonítja neki. A különböző értékfajok elválasztásának alapelvét saját előadása szerint bizonyos újplato-

¹⁵¹ Az ifjúkor lélektana. 24—25. l.

¹⁵² Der gegenwärtige Stand stb. 21. l.

¹⁵³ Az ember és világa. III. kt. 6. l.

¹⁵⁴ Az ember és világa. IV. kt. 77—78. l.

nikus hatás alatt nyert intuitív felismeréssel szerezte.¹⁵⁵ Az intuíción a világ és élet megismerésének külön érzékét látta.¹⁵⁶ Amilyen mértékben méltányolják tehát mindketten az intuíción szerepét a jelentések megragadásában, épen annyira visszautasítanak minden olyan felfogást, amely az intuíciónak a logikus ismeretek rendszerében is tudományos szerepet szánna. Az ismerés már nem intuitív munka, hanem viszonyítás; közvetlen, adáquat csak a mérkőzés lehet Böhm szerint.¹⁵⁷ Spranger pedig elutasítja az intuíción mint módszert. A feltalálásban lehet segítségünk az intuíción, de tudományos módszernek mégis csak önkény, és módszertelenséget jelent.¹⁵⁸ Bergson ellenére sincs intuitív ismerés, mondja egy másik helyen.¹⁵⁹ Tehát mindketten ateoretikus, irracionális tudatmozzanatot látnak az intuíciónban, amely hozzásegíthet kitűnő meglátásokhoz, de a tudományos rendszert ráépíteni tudománytalanság. A tudomány nem tagadhatja meg teoretikus alapjellegét. Ez a határozott intellektualizmus ismét megnyilatkozik mindkét bölcselelő felfogásában.

A végső jelentések megragadásában az intuíciónra épülő megismerés garanciájának kérdése is egyforma, legalább is nagyon hasonló megoldást nyer Böhm és Spranger gondolkozásában. Böhm a tudás bizonyosságának végső garanciáját abban látja, hogy az egyéni szellem az egyetemes szellemiséggel azonos szerkezetű. Az ideális értékelés mértéke is a mindenütt azonos szellemiség, az az érték abszolutságának is a biztosítéka.¹⁶⁰ Logikájában kifejti, hogy a világ és az egyén projekciójának, s az ezt tudatosító ismerés eredményének, az ismeretnek egybeesésére nincs más garancia, hogy benne a való világot ismerjük meg, arra nincs más bizonyosságunk, mint hogy az én önprojekciója és a végtelen szellem önprojekciója egybefolynak és azonosulnak.¹⁶¹ A jelentő funkciók értelme örökké azonos. Hasonlóképen Spranger is abban látja az értékfajokra

¹⁵⁵ Lebensformen. 33—34. l.

¹⁵⁶ Az ifjúság lélektana. 10. l.

¹⁵⁷ Az ember és világa IV. kt. 20. l.

¹⁵⁸ Lebensformen, 127. l.

¹⁵⁹ Die Frage nach der Einheit stb. 187. l. „Von der ganz ungeformten, totalen seelischen Unmittelbarkeit aber gibt es trotz Bergson keine Wissenschaft. ...“

¹⁶⁰ Az ember és világa. III. kt. 198. l.

¹⁶¹ Az ember és világa. IV. kt. 349—350. l.

nézve a megértés garanciáját, hogy az emberi szellem magjában mindig azonos, hasonló strukturájú, a szellem vázát magunkban hordozzuk.¹⁶² Böhm a logikai értékről írt részletes kidolgozásában felveti végső kérdésnek az igazság értékének problémáját is. Szerinte az igazság nem magában értékes, hiszen az igazság annyi, mint a valóság. Ennek pedig különböző az értéke. Az igazság értékét végül is az adja meg, hogy benne a Nagy Lélek valósul meg rajtunk keresztül.¹⁶³

Itt legközelebb ért Böhm koncepciója a Spranger objektív szellemének teóriájához. Csakhogy míg Spranger objektív szelleme az emberi lelkek által létrehozott kultúralkotások szövődménye, addig Böhm nagy szelleme az az általános világlélek, amelyben az én lelke egy kis rész. A tiszta idealitás a szellem, a tiszta jelentések világa. A legegyetemesebb, mert önmagában tiszta és zavartalan létező valóság, amely az igazságban valósul meg. Spranger ennek a szellemnek inkább a kultúrában megvalósult, realizált strukturáját tartja szem előtt, habár mértéknek mindig hozzárajzolja a normatív szellemet is, Böhm pedig azt a végső alapminőséget sejteti, mely aztán az igazságban, a tudományban kifejlik, mindenütt azonos törvényszerűség szerint. Spranger a meglevő kultúrában szemléli az objektív szellemiség felettünk álló, bennünket átható, nálunk hatalmasabb örökérvényű intencióit. Böhm pedig tiszta filozófiai spekulációval jut el a Nagy Szellemhez, az Átmanhoz, a világlélekhez. Voltaképen mindketten bizonyos platonai látással ugyanazt a szellemi életünket irányító hatalmat pillantják meg az objektív szellemen, vagy Nagy Lélekben, csakhogy Spranger felfogása konkrétabb, mintegy Aristoteles szemén keresztül nézi Platon ideáinak világát. Böhm nagy lelke éteribb, szellemibb, megfoghatatlanabb. Spranger objektív szelleme közelebb jön hozzánk, szinte megtapintjuk, reálisabb, józanabb, emberibb.

Böhm koncepciójában az igazság, az intelligencia végső támasztó oszlopa ez a Nagy Lélek. Sprangernél az egyetemes kultúra összes értékmegnyilvánulásainak bennrejlő, mégis felettünk álló mozgó őselve az objektív szellem. A tiszta érték-tudat ez, amely teljesen titokzatos módon hatékony az emberi

¹⁶² Lebensformen. 32—33. l.

¹⁶³ Az ember és világa. IV. kt. 440. l.

lelkeken át, és formálja a kultúra egyre szebbülő, egyre jobban megvalósuló, de még mindig megvalósítandó feladatokat elénk mutató strukturáját. Amikor kulturális tevékenységet végzünk, már pedig ilyen minden szellemi megnyilvánulásunk, — tudva vagy tudatlanul ennek az objektív és normatív szellemnek befolyása alatt állunk, és neki szolgálunk. Mert az emberi élet nemcsak kontempláció, hanem alkotás. Böhm is erre fordítja figyelmünket értéktana bevezetésében, amikor azt mondja el, hogy nemcsak megismerjük passzív módon, — bár az ismeret is alkotás nála, — ezt a világot, hanem beleszöjjük mi is lelkünk szálait a világ nagy szőnyegébe.¹⁶⁴

Ismeret, megértés, értékelet, lelki élet felett mint irányító, regulázó, vezérlő hatalom mindkét filozófus rendszerében egyaránt ott áll az örök azonos szellemiség, mely a történelemben megvalósul. Kétségtelenül hegeli gondolat a nagy magyar idealista és a modern természettudományos, technikai világban iskolázott német szellemtudós koncepciójában. Örök gondolat. Platon az őse.

¹⁶⁴ Az ember és világa. III. kt. VI. l.

Ha a főbb egyező részletkérdések után azokat a mélyebb forrásokat keressük, amelyekből Böhm és Spranger filozófiája kibugyogott, itt is találunk bizonyos rokonságot.

Mindkét tudós alkotásában az intellektuális szálak domborodnak ki erőteljesebben. Böhm az értékelésben is leszorítja az érzés szerepét. A becslést a számító értelem dolgának tulajdonítja, az értékelés lényegét pedig a becslő ítéletbe helyezi.¹⁶⁵ Az ismerést a lélek fundamentális és egyetlen tevékenységének, feladatának tartja.¹⁶⁶ Az ember lelki működésében csak az öntudatos gondolatot tekinti értékesnek.¹⁶⁷ Minden más csak eszköz. Az érzés jóformán az intellektus sajnálatos kibillenése az ő rendszerében, mely megzavarja az öntudat egyensúlyát. Az akarásnak önállóságát pedig erősen kétségbe vonja szellemtanában. Az érzés és cselekvés értéke az alapul szolgáló gondolat értékétől függ szerinte.¹⁶⁸ Erkölctanában is főmozgásnak az erkölcsi döntést tekinti, az elhatározást. Mindezek az értelmi tevékenység egyeduralmát jelentik és a lelki élet túlságos elintellektualizálását. Épen e téren támasztható jogosan ellenvetés Böhm rendszerével szemben. Ma már az érzés szerepét másként látjuk az emberi lélek strukturájában. Sőt a tudat alatti tényezők kutatása is nagy szerephez jutott a pszichológiában. Az érzelemvilág olyan háttérbe szorítása, amint az Böhmnél található, ma már általában túlhaladott álláspont, s a lélek egységének alapelvével sem egyeztethető össze.

Spranger adózik az újabb lélektani fejlődésnek, s az életfelfogás mai követelményeinek, ezért az ő pszichológiája az

¹⁶⁵ Az ember és világa. IV. kt. 20. l.

¹⁶⁶ U. o. 45. l.

¹⁶⁷ U. o. 109. l.

¹⁶⁸ U. o.

emberi élet sokkal tágabb lehetőségeit és tényeit öleli magába, mint Böhmé. Ő már számot vet a haladó élet kívánságaival, korának életérzésével, és ábrázolja a legkülönbözőbb életformákat, számba veszi a legkülönbözőbb életjelenségeket. Nem zárkózik el az erotiká és szexualitás kérdéseinek tudományos megvilágítása elől sem. E problémákat sem zárja ki vizsgálódása köréből a modern kultúrélet minden ágának lélektani szempontból való feldolgozása mellett. Értékrendszerének egyenetlenségét bizonyos mértékben épen az okozza, mert az egyre jobban szétágazó, differenciáltabb emberi élet, a kultúra bonyolult szövödményeit bele akarja fogni értékrendszerébe, és erre szűknek bizonyult a hagyományos logikai, etikai, esztétikai értéksorozat. Az élet túláradt a teória gondolatvázán, új értékrendszerre van szükség Spranger álláspontja szerint. Keresni kell az útát a tudományos megismerésben arra, hogy az emberi élet teljessége szóhoz jusson a tudományban. Ezt követeli a humanizmus szélesebb értelmezése, a modern humanizmus eszméje, amely előtt szent minden, ami emberi nemes értelemben véve. Minden megérdemli a legkomolyabb tudományos érdeklődést. Ez adja meg Spranger írásainak csodálatos életszerűségét, életközelségét, modernségét, kifejezhetetlen mély humanizmusát.

Mégis kétségtelenül felismerhető az intellektuális vonások túlsúlya Spranger rendszerében is. Sőt ez a tényező egyre erősödik a fiatal Spranger ateoretikus hajlamaival szemben. Erre már fentebb rámutattunk. Igaz, hogy az ismerést az ember szellemi élete egyik, nem egyetlen funkciójának mutatja be,¹⁶⁹ de másfelől a többi értékterületet is, bár irracionális megnyilvánulások, igyekszik befogni az értelmi hálózatba. A tudományos vizsgálódás számára nincs más út, az igaz. Mégis úgy tesz a *Lebensformen* áttanulmányozása után, hogy a mesteri kézzel készített értelmi hálózat racionális kereteiből kisiklik sok minden ebből az életből. De még inkább intellektuális alapattitűdűre vallanak Sprangernél az intuición szerepének szigorú elhatárolása a tudományos megismerésben, szerepének pontos kijelölése. Szigorúan vizsgálja a tudomány előfeltevéseit, s azoktól a kutatást a lehetőségig megtisztítani kívánja, a meg-

¹⁶⁹ Lebensformen. 121. l.

értés munkáját értelmi műveletnek mutatja be. E momentumoknál fogva rokonnak tartjuk szellemi magatartását a Böhm intellektualizmusával, a már jelzett fenntartásokkal és annak hangsúlyozásával, hogy Spranger nem túloz ebben az irányban.

Kétségtelen, hogy a régi szabású metafizikai, spekulatív lélektan végérvényesen levitézlett irány a természettudományos gondolkodás hatása következtében. Ezt az eredményét a természettudományos korszaknak Böhm és Spranger egyaránt tekintetbe veszik. Böhm valósággal korának pozitivizmusában reked sokszor, amikor filozófiája céljául is Comte és Kant összeegyeztetését akarja kitűzni,¹⁷⁰ és nyíltan kitér minden olyan probléma megvitatása elől, amely pozitív alapokon meg nem oldható.¹⁷¹ Pozitivizmusát többször dicsekedve emlegeti. Tudatosan pozitív filozófiát akar felépíteni. Ez a törekvése lélektanában annyiban mutatkozik, hogy elveti a test és lélek dualizmusát, elveti a spiritualizmust épen úgy, mint a materializmust, mindkettőt ócska metafizikának tartván. Az embert egységes öntétnek fogja fel, és ezért a lelki jelenségek tárgyalását a legalacsonyabbakon: az ösztönökön kezdi, de ettől fogva fel a legmagasabb szellemi megnyilvánulásokig mindenütt törekszik arra, hogy a lelki jelenség testi megfelelőjét kimutassa.¹⁷² Pozitivistá felfogással keresi a lélektani bizonyosság alapját valami fiziológiai elváltozásban. Még az értékfajok levezetésénél is fiziológiai tényekből indul ki.¹⁷³ Ezt a fiziológiai alapot nem hagyja el, erre építi fel a lélek épületét, sajátos módon keresvén folyton a jelentéseket. Az asszociáció tanát egészen átformálja, mert a társítás lefolyásának alaptörvényét az öntét hiányának és kielégedésének kapcsolatára vezeti vissza az összes ösztönök számára.

Hogy filozófiája mégsem lehet el a végén metafizikai előfeltevések nélkül, azt maga is kénytelen bevallani, amikor azt mondja, hogy a filozófia is bizonyításon alapuljon, de csak az alaptétel lehet dogmatikus, de ezt közvetlen belátással kell igaznak ismerni.¹⁷⁴ Ez az alaptétele pedig a szellem önprojek-

¹⁷⁰ Az ember és világa. I. kt. XI. 1.

¹⁷¹ Az ember és világa. II. kt. 4. 1.

¹⁷² U. o. 30, 55, 118—9, 121. és köv. 1.

¹⁷³ Az ember és világa. III. kt. 73. §. 241. és köv. 1.

¹⁷⁴ Az ember és világa. I. kt. XI. 1.

ciójának gondolata, azaz, hogy a világ nem egyéb, mint az ismerő alanyi szellem, a lélek kényszerű projekciója. Az ismerés pedig nem más, mint ennek az önkénytelen és tudattalan projekciónak tudatosulása, öntudatos birtokunkká tévése. Végeredményben akármennyire tiltakozik is mindenféle metafizika ellen, Böhm sem lehet el rendszere felépítésében metafizikai alapok nélkül. Hogy a szellemben az ontológia és axiológia közös alapját látja, hogy lényeg és érték egy valóságnak két oldala, hogy a Nagy Lélek törvényszerűségei uralkodnak lelkünkben is, s ezért tudjuk a való világot tükrözni projekciónkban, hogy a szellem az egyetlen értékes¹⁷⁵ stb., ezek mind tovább nem igazolható, le nem vezethető metafizikai tételek. A lélek egyetlen alaptevékenységének, a megismerésnek vizsgálatánál arra az eredményre jut, hogy az nem más, mint nemtudatos idealitásunk tartalmának az öntudatos én mozzanatává emelése, ezzel ideális meggyarapodás. Ezt maga sem tartja végleges, minden nehézséget elhárító, minden homályt eloszlató megoldásnak. Épen olyan érthetetlen szerinte, mint a realizmus alapdogmája, mely szerint az ismerés a képezés módusa. De legalább öntudatunkban, tehát saját lényünkben találjuk a legnagyobb rejtélyt, s nem külső tényező érthetetlen belénk olvadásából magyarázzuk a megismerést.¹⁷⁶ Abban igaza van Böhmnek, hogy ez a felfogás, s az ő filozófiai álláspontja annyiban elfogadhatóbb a materializmus dogmáinál, mert közvetlen tapasztaláson alapuló meggyőződés. Lelkünk szellemiség, a lelki és szellemi jelenségeket közvetlenül ismerjük. A külvilág is szellemi jelentésekben van adva számunkra.

Spranger a mai lélektani irányok tömkelegében szintén igyekszik megadni a jogát a fizikai valósághoz jobban tapadó felfogásnak is, ezért a testi valóságot nem rekeszti ki a vizsgálódásokból. Elismeri a fiziológiai lélektan jogosultságát. Felveszi az ökonómiai életformát, fontolgatja a vitális életforma önállóságának kérdését, az ifjúkori fejlődés rajzában, s általá-

¹⁷⁵ Az ember és világa. III kt. 1. l. Méltán merül itt fel az ellenvetés: minden, ami szellem, már önmagában értékes? Nincs értéktelen, gonosz, csúnya stb. szellemiség? A szellem már olyasmi, aminek nincs jelzője? értékjelzője? Tehát csak tiszta minőség? Szellem, minőség, értékesség egy és ugyanaz?

¹⁷⁶ A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata stb. 29. l.

bán lélektani munkáiban számításba veszi az ember testi oldalát is. De nem ezen van nála a hangsúly. Egész szellemi beállítottsága oda irányul, hogy mégis inkább a lelki életnek a szellemi lélettel való kapcsolatára fordítja vizsgálódásait. Az igazi lélektan feladatának nem a test és lélek összefüggésének kutatását tartja, hanem a lélek önmagában való belső összefüggéseinek felderítését. Hegel és Spencer munkássága közül természetesebbnek tekinti az utóbbit, ennyiben is kitűnik megértése a pozitívizmus komoly kutatási elvei iránt. bizonyos pozitív hajlandóság,¹⁷⁷ de hozzáteszi, hogy ezt a Spencer-féle pozitívizmust az értékelmélettel és a normatív tudománnyal kell kiegészíteni. Az ő munkásságában is érezhető az a küzdelem, amely korunk pozitív felfogását a tiszta ideális állásponttal össze akarja egyeztetni. Azonban nála is, mint Böhm Károly filozófiájában, félreismerhetetlen a szellemi tényezők többretartása. Nála is minden jelenséget a szellem szálai szönek át. A megértés is e szálak mentén halad, tehát maga is tiszta szellemi tevékenység, akárcsak Böhmnél. A világ számunkra jelentéstartalmakból és értéktartalmakból áll szerinte.¹⁷⁸ Mintha Böhm megoldása állana előtte: a világkép ontológiai és axiológiai félgömbjéről. De mindenképen szellemi alkatrészek összefüggése számára a világ. Rendszeréből épen úgy nem hiányoznak a metafizikai előfeltevések, mint a magyar bölcselőnél. A megértés bonyolult lelki folyamata az objektív szellem uralmának misztikus birodalmában vész el. Az értékvilág fennállásának és az emberi lélekben való jelentkezésének módja szintén metafizikai előfeltevésekhez vezet, amiket nem lehet bizonyítani. A lélek mint abszolútum nem nélkülözhető felfogása szerint a lélektani vizsgálódásból. Mindenütt tiltakozik ugyan az effajta megjegyzések metafizikai értelemben való felfogása ellen, de ez a tiltakozás mintha csak engedmény volna a pozitívizmusnak, de másfelől hasonlít az ateista istentagadásához: azt tagadja, amitől nem tud szabadulni.

Hogy mindkét filozófus világnézete tudatosan protestáns jellegű, azt különösebben hangsúlyozni felesleges is. Ennek mindketten nyíltan kifejezést is adnak. Böhm erkölcsstanában

¹⁷⁷ Der gegenwärtige Stand stb. 29. l.

¹⁷⁸ Die Frage nach der Einheit stb. 185. l.

legmagasabb fokra helyezi a protestáns felfogást, s fejtegetéseiben erősen érzi ennek befolyása, igazságáról való mély meggyőződés.¹⁷⁹ Spranger pedig egyebek között kifejezetten azzal bocsátja útjára *Lebensformen* c. munkáját, hogy a katolikus Scheler alkotásának a vele párhuzamos, protestáns felfogást tükröző ellenpárját akarja létrehozni benne.¹⁸⁰ Scheler filozófiai munkásságát különben nagyra értékeli.

Ez a protestáns világnézeti alap azonban mindkét filozófusnál távol áll a vallási meggyőződés erősebb érvényesítésétől. A tételes vallásokkal szemben mindketten meglehetősen hűvösen és tárgyilagosan állanak, ami megérthető a racionalista gyökerekből táplálkozó kanti kriticismusból való kiindulásuk alapján és benne gyökerezésükből. Mert végeredményben mindketten letagadhatatlanul gondolkozásuk alappilléreiben Kant nyomdokain járnak, és továbbmenőleg a platonai idealizmus hitvallói koruknak filozófiai nyelvén. Messze vezetne, és itt nem is célunk, hogy viszonyukat a német idealizmushoz részleteiben felfejtsük. A továbbiakban csak rövid utalásokkal mutatok rá erre a közös szellemi származásra.

Böhmnek ilyen irányú meghatározottságát már többen kiemelték, fel is dolgozták.¹⁸¹ Ő maga is kijelenti, hogy filozófiai eszmélkedésének főcélja Kant és Comte rendszerének összeegyeztetése.¹⁸² Részletesen taglalta Böhm viszonyát a königsbergi bölcshez Tankó Béla már említett tanulmányában.¹⁸³ Itt részletes fejtegetésekben azokra az alapelvekre mutat rá a szerző, amelyekben Böhm a Kant filozófiájából kiindulva, tőle az alapelvet elfogadva, továbbépítette a kanti kriticismus rendszerét. Dialektikájában Böhm saját programja szerint azokat a problémákat veszi Kant módszerével bonckés alá, amelyekre Kant a maga álláspontját tüzetesen nem alkalmazta. Kiindulásul Kant kitűnő felfedezését veszi, mely szerint a tapasztalásban

¹⁷⁹ Az ember és világa. V. kt. 42. l.

¹⁸⁰ Lebensformen. XIV. l.

¹⁸¹ L. Böhm Károly élete és munkássága c. 3 kötetes tanulmány sorozatot, továbbá dr. Bartók György idevágó fejtegetéseit Böhm-tanulmányaiban. (Böhm Károly. Bp. 1928. A-középkori és újkori filozófia története. Bp. 1935. 437. és köv. l.).

¹⁸² Az ember és világa. I. kt. X–XI. l.

¹⁸³ Böhm és Kant. Id. h.

saját lelkünk ismerő funkciói alapvető jelentőségűek. Az érzékek adatait lelkünk kategóriális formái hatják át, és teszik ismeretté. Ezért a világfelfogás formái, tér, idő, okság stb. mind lelkünk funkciói csupán. Ezeket tovább vitte Böhm a lényeg, változás, cél stb. fogalmaira is, de főként az egész kanti elgondolást egy fichtei gondolattal fonja tovább, azzal, hogy tehát a világgépünket magunk alkotjuk meg. A megismert világ tehát a mi szellemi alkotásunk, öntudatlan projekciónk tudatosulása. Ebben az alkotásban jut aztán méltó szerephez az értékelés is, mint minden alkotás strukturális organizálója. Így lép be Böhm rendszerébe, ez alapján intellektualista gondolatépületbe az értékelés irracionális mozzanata. Bármennyire igyekszik is ezt Böhm intellektuális szempontok szerint kidolgozni, tagadhatatlan, hogy fejlődése vége felé mind több engedményt tesz maga is az érzés érvényesülésének, mint ahogy a Nagy Lélek és kis lélek kapcsolatainak vázolásában bizonyos metafizikai konstrukciónak ad teret filozófiájában a pozitív kezdeteire oly féltékeny gondolkodó. Kétségtelen azonban, hogy teljesen eredeti rendszere alapján, kiindulásában, kritikai módszerében egyenesen kanti származású, de a német idealizmus későbbi mesterei is hatással voltak rá, legnyilvánvalóbban Fichte. A Nagy Lélek gondolatában már hegeli nyomokra is bukkanunk.

Nem ilyen nyilvánvalóak Spranger kapcsolatai a német idealizmussal. E téren nincsenek is — tudtommal — alapos kutatások, legalább eddig nem láttak napvilágot. A kritika megelégszik általános megjegyzésekkel, melyek rámutatnak Sprangernek a német idealizmussal, a badeni újkanti iskolával, Hegellel való kapcsolataira, sőt Platonig is visszamutatnak.¹⁸⁴

Spranger kapcsolatait a német idealizmussal külsőleg jelzik az ő szellemi vezetői, akik mind az idealizmus alapján állanak: Humboldt Vilmos, Dilthey, Paulsen, Riehl, Kant egyik legszorgalmasabb interpretátora. Külső bizonyítékok azok a szórványos utalások is, amelyekben Spranger Kantra vagy a német idealizmus követőire hivatkozik. Legkedvesebb költője,

¹⁸⁴ Egyebek közt Bühler Károly: *Krise der Psychologie*. Jena, 1927. Selz O.: *Zur Psychologie der Gegenwart*. Zschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorg. I. Abt. 99. 1926. 160. 1.

Hölderlin, a maga romantikus világszemléletének gyökereivel mélyen a kanti idealizmusból táplálkozik.

A német idealizmussal hozzák kapcsolatba Sprangert az ellenmondás formájában azok az állásfoglalásai is, amelyekben szembefordul a német idealizmus vagy Kant egyik-másik tanításával, vagy azt ki akarja egészíteni a saját meggondolásaival. Kanttal szemben sok tekintetben kritikai álláspontot képvisel. Erkölcstanát bármily fenségesnek tartja, hiányosnak minősíti. Nem elég az erkölcsi kérdés megoldására a kategorikusz imperativusz formai tana, hozzá kell még adni tartalmi meghatározásokat is, mondja.¹⁸⁵ Általában a pozitívizmus félreismerhetetlen befolyása alatt hűvösen ítéli meg a német idealizmus fennren szárnyaló eszméit, és nyíltan kimondja, hogy ma már senki sem lehet szigorú hegelianus vagy fichtianus éppoly kevéssé, mint szigorú kantianus.¹⁸⁶

E kisebb ellenvetések, javítgatások, megtoldások azonban épen a szellemi ragaszkodásnak, az építés, fejlesztés vágyának megnyilatkozásai, nem a merő tagadásé. Egyébként Spranger teljesen az idealizmus légkörében él, ezt leheli magából egész filozófiája. Tudományos magatartása, egész szellemi struktúrája az újidealizmus tudósát mutatja.

Már a pozitívizmus lélektanával szemben való állásfoglalása, a szellemtudományi lélektan megalapozása és védelme a támadásokkal szemben, módszerének gondos kiépítése nyílt színvállás az idealizmus mellett. Gyökerei oda nyúlnak: a lélek szellemi minőségében hisz rendületlenül. A pozitívizmus metafizikája helyére a szellem metafizikáját teszi. Sokszor kiemeli, hogy a pozitívizmusnak is megvan a maga metafizikája, csak alantasabb, mert anyagelvűségen épül. A pozitívizmus-naturalizmus nivelláló értékelése helyére az értékek rangsorát és pedig szellemi rangsorát állítja, a pozitív erkölcstan földhöz ragadtságával szemben a szellemi emelkedés parancsát írja az ember elé a *Lebensformen* fenséges erkölcstani fejtegetéseiben. Filozófiája a szellemet dolgozza bele a világképbe.

¹⁸⁵ *Lebensformen*. 290. l. Egyébként ebben is teljes a megegyezés Böhm felfogásával, aki szerint szintén ki kell egészíteni Kant formai elvét tartalmi meghatározásokkal. L. Az ember és világa. V. kt. 185. és köv. l.

¹⁸⁶ *Der Kampf gegen den Idealismus*. Sitz.-berichte d. pr. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Klasse. 1931. XVII. 4—5. l.

Lélektana a megértés módszerével az értékelésen alapszik, amelyhez pedig a fentiek szerint ismét Kant nyitotta meg az utat. Értékrendszerét is a Windelband-féle iskolától veszi át. Lényegesen kanti vonás kritikai módszere, mellyel folytonos vizsgálat alá veszi tudományos eljárását.

Ha valaki a német idealizmus merő szárnyalását keresi Sprangerben, aki józanul mérlegeli a tapasztalat tényeit is, és nem épít a levegőbe, azt mondhatná, hogy Spranger nem is igazi idealista. Csak vannak idealista meggyőződése, álláspontjai, elvei, de azokat túlhaladja jelentőségében a pozitív életfelfogás, a modern, eltermészettudományosodott, eltechnizálódott szellemi élet befolyása. Az ő objektív szelleme már nem az az éteri, magasban lebegő, minden földitől megváló szellemiség, mint Fichte, Hegel szellemisége, hanem a földön járó, a föld minden adományát igénylő és méltányoló, a földről az ég felé törekvő szellemiség. Belőle hiányzik a transzcendencia. Mindez az ellenvetés csak azt jelenti, hogy nem az idealizmus tanításának szolgálai átvétele jellemző Spranger teremő g n usz ra. Az   idealizmusa mélyebben fekszik az eddig mondottakn al.

Ez jelentkezik az idealizmus alkatának mélyreható vizsgálataiban is. A modern életnézet érvényesítési törekvése mellett, a pozitív kutatással szemben tanusított megértő álláspontja mellett is nyíltan kiáll a tudományos k zld  pályára, amikor szükségét látja, az idealizmus magasabb igazságának megvédésére. Egy ik tanulm ny ban¹⁸⁷ azok ellen veszi védelmébe az idealizmust, akik nem tartják keresztyén szellemi mozgalomnak. Itt fejtegeti azt a kérdést, hogy miben látja az idealizmus lényegét, szemben a realizmus felfogásával. Két szempontot emel ki mint megkülönböztető jellemvonást: a metafizikai jelleghez való ragaszkodást és az ókori klasszikus hum num eszméjének ápolását. Az idealizmust nem tekinti befejezett világnézetnek, hanem épen olyan fejlődő szellemi alakulatnak, mint amilyen a keresztyénség. Gy kereiben ez az idealizmus mélyen vallásos jellegű, kivált a protestáns vallásos-felfogással összeegyeztethető. Rámutat a protestantizmus és az idealizmus kapcsolataira. De megtalálja a k zss get a protestáns, katolikus és idealista keresztyénség között, amikor rámutat a legl nye-

¹⁸⁷ Der Kampf gegen den Idealismus, stb.

gesebb jellemvonásra szemben a pozitívizmussal, arra, hogy mindhárom szellemi irány abszolút mértékkel méri az embert,¹⁸⁸ míg a pozitívizmus szociális vonatkozások relativitásába helyezi. Végül hangsúlyozza, hogy a mai kor hitetlenségéért nem lehet felelőssé tenni a szellem felsőségét hirdető idealizmust.

Az idealizmus egyik gyökerének a keresztyén misztikát tartja. Innen ered a metafizikai hajlam. E nélkül igazi filozófiát nem tud elképzelni, legalább is elfogadni. A pozitívizmusnak is megvan a maga metafizikája szerinte. Az előfeltevéstől mentes tudomány jelszavát alapos vizsgálódás után sem tudja magáévá tenni. Ez csak a pozitív korszak egyik üres, tévesnek, lehetetlennek bizonyult jelszava. A szellemtudós nem lehet el bizonyos előfeltevések nélkül. Lelkiismeretes vizsgálat után egyik tanulmányában¹⁸⁹ három olyan mozzanatra mutat rá, amelytől semmiféle tudományos kutatás nem szabadulhat. Ezek: a kor szellemi formája, a kutató szellemi horizontja és érettsége és végül a világnézeti apriori. Értékelésünkben irracionális apriori érvényesül. A tudomány kötelessége, hogy ezeket az előfeltevéseket újra és újra megvizsgálja és megrostálja, ez is a kriticismus elve. Az értékítéletek tudományos használhatóságát is megfontolás tárgyává teszi.¹⁹⁰ Nem lehet kiküszöbölni az értékítéleteket a tudományból. Csak az a feltétel a tudomány szempontjából, hogy ne a tudományos vizsgálódás alapuljon értékítéleteken, hanem megfordítva: az értékítéleteknek kell tudományos alapjuknak lenni. Akkor megbízhatóak lesznek, s a tudomány is alkalmazhatja ezeket minden kár nélkül. Itt kapcsolódik bele a Böhm gondolata, hogy az értékelés tudományos vizsgálataának és az egyes értéktanok kialakításának mekkora jelentősége van az elmélet szempontjából is.

Spranger filozófiájának metafizikai elemeire már fentebb rámutattunk. Az objektív szellem konstrukciója, az axiológiai apriori, az értékterületek a priori ismerete, a lélek önálló lényegességének, belső, változhatatlan, fejlődésének is irányt szabó alkatának, a Böhm úgynevezett intelligibilis formájának

¹⁸⁸ Der Kampf gegen den Idealismus, stb. 36. l.

¹⁸⁹ Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften und die Schule. Sitz.-berichte d. pr. Akad. d. Wiss. 1929. I.

¹⁹⁰ Der gegenwärtige Stand stb. III. rész.

felvétele (szemben a pozitívizmus külső hatásokból elkészülő, kifejlődő lelkével), a világszellem, vagy objektív szellem és az egyéni lélek azonos strukturáltságának hipotézise stb. egy sajátos sprangeri metafizika körvonalait vetítik elénk. Amennyiben az idealizmus egyik lényeges jegyének a metafizikai hajlamot tekinti Spranger, akkor ez nála teljes mértékben feltalálható.

De az idealizmus másik alkateleme: a humanizmus is elsőrangú ismertető jegye Spranger rendszerének. Idealista alapjellegű az ő filozófiája az embernek mélyen klasszikus értékelésében és minden nemesen emberi iránt érzett rajongásában és hódolatában is. Egész sereg tanulmányt szentel a humanizmus képzőerejének kutatására.¹⁹¹ Mindegyik a tudós magasabb eroszának vallomása a humanizmus emberi eszménye mellett.

Mindezekből az derül ki, hogy Böhm és Spranger gondolatvilága egyaránt benne gyökerezik a Kant által megindított idealizmus mozgalmában, s annak modern hajtása, megfürödve a pozitívizmus józanító szellemi hatásaiban. Mindketten a szellem elsőségéért és egyedülvalóságáért küzdenek a tudomány fegyvereivel. Ennek átfogó hatalmát ismerik el, és ezt rajzolják bele világképükbe. A spekulatív metafizika ábrándjaitól egyaránt a kanti kriticismus alkalmazásával igyekeznek megóvni rendszerüket. A tudományos kutatás folytonos kritikai önvizsgálata a biztosító szelep a ki nem küszöbölhető metafizikai előfeltevések igazolatlan érvényesülése és túlhatalma ellen. Az abszolút értékek érvényéről való meggyőződésük is letagadhatatlan közös jellemvonásuk. Az embert egyaránt abszolút mérték alá állítják, a szellem mindennek felett álló mértéke alá. Ebben tudatosan járnak el, amint fentebb Sprangerrel kapcsolatban rá is mutattam. Eltérő kiindulásuk nem okoz lényegi különbséget filozófiai alapstruktúrájukban.

Minden igazi filozófiának megvan a maga belső struktúrája. Ezért csak magából ítéltető meg, kívülről hozzáillesztett mértékkel igazságosan nem becsülhető fel. Ha mégis le akar-

¹⁹¹ Humanismus und Jugendpsychologie. Berlin, 1922., W. Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin, 1909, Der gegenwärtige Stand stb. Das humanistische und politische Bildungsideal im heutigen Deutschland. 1925.

nánk mérni, ha le lehetne mérni a két filozófiai rendszert egymáson, inkább a párhuzamba állítás módján azt mondhatnánk, hogy Spranger filozófiája életteljesebb, — mai szóval életesebb, benne az élet ezerszínű világa jobban érvényesül, Böhmnél még túlnyomó az intellektuális jelleg, amely kevésbé engedi érvényesülni az élet irracionális mozzanatait, de az értéktan megalkotásával megmutatta erre való hajlandóságát is. Spranger nagy erőfeszítést tesz arra, hogy ezeket az irracionális életmozzanatokot is belevigye a tudományba, hogy tudományossá tegye az ateoretikus életjelenségek szerepeltetését is. Ezért Spranger kétségtelenül modernebb. Ma nem a hideg észkonstrukciók felé fordul a tudományos érdeklődés sem, hanem sokkal inkább a teljes élet csodálatos, misztikus folyamata felé. Ennek elméleti feldolgozását bizonyára jobban megközelítette Spranger filozófiája.

Másfelől ennek a törekvésnek természetes következménye, hogy a rendszerben egyenetlenségek, következetlenségek, zökkenők mutatkoznak, melyekbe a kritika oly szívesen kapaszkodik bele. Épen itt áll magasabban az elvont elméletiségében régiesebben ható Böhm alkotása, mely egységes kerek egész, befejezett tökéletes rendszer. Kívülről támadható, de belülről következetes, ellenmondás nélküli, hatalmas gondolatépítmény. Egységesebb, mélyebben átgondolt, tudományosabb, elméletibb. Örökszép példa arra, hogy a filozófusnak mindig a gyökerekig kell ásnia, és onnan feljutni a legmagasabb összetett képződmények gazdag birodalmáig.

Termékenységet, problémanyitó, fejlesztő, ösztönző erejét tekintve mindkét rendszer egyformán gazdag és sokrétű.

Böhm és a modern német filozófia legkitűnőbb képviselője közötti szellemi rokonság vizsgálata, ha nem is volt kimerítő, ha csak néhány főbb szempontra utal is, arról győz meg, hogy nincs mit szégyenkeznie a magyar filozófiának ez összevetés miatt. Ez az összemérés azt mutatta meg, hogy két egyenrangú szellemről van itt szó, akik lelki strukturájukban sok esetleges különbözősén kívül alapvető rokonságban állnak egymással, és működésük is egy cél felé tör: a szellem, az objektív és normatív szellem örök birodalmának érvényesülése felé.

Böhm und Spranger.

(Auszug.)

Der Versuch, die Systeme von zwei Philosophen, von denen jeder Sachkenner weiss, dass sie im Aufbau ihres Gedankensystems von keiner Wirkung aufeinander waren, zu vergleichen erscheint als ein kühnes und unfruchtbares Unternehmen. Spranger konnte die ungarisch geschriebenen Werke Böhms nicht kennen lernen. Sprangers Wirken aber erfolgte erst nach dem Tode des ungarischen Philosophen.

Zur Zeit der Mode der Werttheorie ist es doch sehr aktuell die werttheoretische Konzeption des grössten ungarischen Philosophen mit den ähnlichen geistigen Bestrebungen unserer Zeit zu vergleichen. Es gibt zahllose Entsprechungen zwischen Böhm und Spranger. Diese beziehen sich sogar nicht nur auf äusserliche Momente, sondern auf die Grundmotive ihrer Systeme. Gewiss wurzelt diese geistige Verwandtschaft in den gemeinsamen geschichtlichen Bedingtheiten des europäischen Geistes. Die Entwicklungsstruktur des europäischen Denkens hat es mit sich gebracht, dass in den Werken von Böhm und Spranger dieselben geistigen Tendenzen zur Geltung gekommen sind. Ihre Werke sind vom Geiste des neuen Idealismus, der als die Reaktion gegen den Positivismus erwachte, durchdrungen. Sie sind innerhalb dieser Richtung zu den Philosophen zu zählen, die in den Mittelpunkt ihres Systems den Gedanken des Wertes gestellt haben.

Die grundsätzliche Verwandtschaft ist umso auffallender, als das geistige Milieu von Böhm und Spranger sehr verschieden ist. In dieser Hinsicht wäre vielleicht der ungarische Denker mit Dilthey zusammenzustellen. Auffallenderweise gibt

es doch mehrere und tiefere Entsprechungen zwischen Spranger und Böhm, als solche zwischen Böhm und Dilthey. Böhms psychologische Auffassung begegnet in vielen Punkten der Psychologie Sprangers. Seine Werttheorie aber geht den ausländischen Bestrebungen voraus. So ist es ganz gerechtfertigt, ihn neben den grossen deutschen Philosophen unserer Zeit zu stellen.

Es ist eine alterhergebrachte, allgemeingültige Meinung über die Philosophie, dass sie keinen Fortschritt, keine Entwicklung habe. Jedes philosophische System sei ein auf sich bestehendes Ganzes. Mag auch die Feststellung des inneren Zusammenhanges der verschiedenen selbständigen Systeme sehr schwierig sein, es gibt doch eine Entwicklung, einen Fortschritt im Nacheinander der philosophischen Systeme. Die grossartige Aufgabe der Philosophiegeschichte besteht eben darin, diese innere Notwendigkeit im Nacheinander der Geisteswerke der grossen Philosophen nachzuweisen. Gerade der spezifische Entwicklungsgang der Philosophie gerechtfertigt die Vergleichung von zwei Philosophen, die wie Spranger und Böhm, nichts voneinander gelernt haben, und doch in ihren Gedankensystemen weitgehende Übereinstimmungen aufweisen.

Die auffallendste Ähnlichkeit besteht zwischen ihren psychologischen Systemen. Bezeichnend ist ihre entschiedene Stellungnahme den verschiedenen Arten der naturwissenschaftlichen Psychologie gegenüber, wegen der mechanischen Auffassung derselben. Gegenüber der analysierenden und synthetisierenden Arbeit der Elementarpsychologie betonen beide die unzerstückelbare, organische Einheit der Seele. Ebenso lehnen sie die Auffassung und Zielsetzung der experimentierenden und der physiologischen Psychologie ab. Auch im positiven Aufbau ihrer eigenen Systeme zeigen sich viele tiefgehende Entsprechungen. Ihre Methode ist die der auf Selbstbeobachtung fussenden philosophischen Konstruktion. In vollständiger Übereinstimmung setzen sie das Ziel der Psychologie ins Verstehen der seelischen Zusammenhänge. Die Gemeinsamkeit der Zielsetzung und der methodischen Prinzipien bringt es mit sich, dass beide die Seele als Ganzes ansehen. Abweichend vom Standpunkte der naturwissenschaftlichen Psychologie,

die die Seele in Empfindungskomplexe oder in seelische Vorgänge auflöste, besteht ihre Auffassung darin, dass die Seele eine unauflösliche, geschlossene Einheit bilde. Diese Einheit erblickt Böhms in der Zentralstellung des Selbstbewusstseins, Spranger aber in der strukturellen Organisiertheit der Seele. Böhms bringt diese seine Grundauffassung so stark zur Geltung, dass für ihn das Seelische schlechthin das Selbstbewusste ist. Auch Spranger schätzt die Rolle des Selbstbewusstseins sehr hoch und dringt auf die gründlichere Forschung der Bewusstseinsstufen. Dass die Welt der Seele sich von innen her entwickelt, dass nichts von aussen in sie hineindringen kann; das sind auch gemeinsame Grundüberzeugungen der beiden Philosophen. Wohl kommt der Begriff der Struktur bei Böhms nicht in der Bedeutung vor, in der er in Sprangers System vor uns steht, bedeutet doch das Verfahren, durch das Böhms die innere Verwachsenheit der Instinkte miteinander darstellt, fast die Ausführung der strukturellen Auffassung Sprangers in der psychologischen Forschung. Das andere Kennzeichen des Sprangerschen Strukturbegriffes: die Wertbezogenheit ist in der Psychologie Böhms so scharf ausgedrückt nicht zu finden.

Durch die starke Betonung des Selbstbewusstseins bei Böhms wird die unbegründete Beseitigung der Erscheinungen des Unbewussten mitbedingt. Spranger stellt das Selbstbewusstsein nicht so stark in den Vordergrund, und bewahrt damit für seine Psychologie die Möglichkeit der Untersuchung der unbewussten seelischen Phänomene. Diese Einstellung ist bei ihm ganz bewusst. Das beweist die Tatsache, dass er von dem Prinzip der gehüllten Rationalität spricht. Das soll bedeuten, dass die verschiedenen Wertrichtungen in uns mit ihren immanenten Gesetzmässigkeiten auch unbewusst wirksam sind. Obwohl bei Spranger der Gedanke der Wertung in den psychologischen Untersuchungen wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Verstehens stark mitwirkt, Böhms hingegen diese Verbindung konsequent vermeidet: erblicken beide Wesen, Ziel und Sinn der Seele im Hervorbringen, Schaffen von Werten. Böhms bringt entschieden zum Ausdruck, dass nicht die Selbsterhaltung das Ziel des Seelenlebens sein kann, sondern das, was sich in diesem Leben verwirklicht: der Sinn, der Gehalt, die Qualität, also der Wert. Spranger aber stellt die

Seele als eine auf Wertverwirklichung gerichtete Struktur dar. Sie setzen also beide als Ziel des Seelenlebens das Streben nach Verwirklichung höherer Werte. Böhm hat noch seine strukturelle Grundauffassung im Begriffskreis der traditionellen Psychologie gelten lassen, und durch die gründliche Bearbeitung seiner Werttheorie zum Ausdruck gebracht, wie hoch er die Bedeutung des Wertes im Leben der menschlichen Seele schätzt. Hier gelang es Spranger schon weiter zu dringen: er hat die Folgen der Erkenntnis von dem Verhältnis zwischen Wert und Verstehen gezogen, und war bestrebt, die Verbindungen des Verstehens mit dem Wertleben zu klären.

Neben diesen Entsprechungen bestehen auch tiefgehende Unterschiede in dem psychologischen Systeme der beiden Philosophen. Ein äusserlicher Unterschied ist der, dass Böhm die Rahmen der traditionellen Psychologie bewahrt und die psychischen Elemente breit behandelt, obwohl er in der Darstellung der Rolle der Triebe und des Bewusstseins Originelles geschaffen hat. Spranger bricht schon die Schranken der alten Psychologie ab, behandelt die seelischen Elemente gar nicht, sondern überblickt das ganze Seelenleben von einem höheren Standpunkt und untersucht nur umfassendere seelische Zusammenhänge. Der Grundcharakter der seelischen Erlebnisse wird nämlich seiner Auffassung nach nicht durch die Elemente, wohl aber durch die begründende Wertrichtung bedingt. Andersseits betont Spranger die Verbindungen der Seele mit dem geistigen Leben und vernachlässigt die Bedingtheit der Seele von der körperlichen, gegenständlichen, materiellen Welt. Er wird dabei etwas einseitig und übertrieben. Böhm hat in seiner Psychologie ein viel einheitlicheres Bild vom Seelenleben entworfen, Spranger hatte in seinem Werke für die seit Böhms Wirken sehr differenzierte psychologische Forschung, für solche Richtungen Geltung verschafft, die Böhm teils nicht einmal kannte. Deshalb ist die Psychologie Böhms einheitlicher, die von Spranger reicher. Hauptsächlich ist die Entdeckung der seelenformenden Bedeutung des objektiven Geistes, die Bewusstmachung seiner Verbindungen mit der psychologischen Forschung das grossartige, notwendige und wissenschaftsfördernde Ergebnis von Sprangers Auftreten und Wirken. Dieser Gedanke stand vor Böhm noch nicht so klar ausgear-

beitet, mit seinem sehr modernen System aber hat er für jede künftige Synthese ein dauerndes Muster gegeben.

Ein gemeinsames Arbeitsgebiet ist im System von Böhm und Spranger auch die Untersuchung der Wertprobleme. Die Werttheorie ist ein neuer Zweig der philosophischen Forschung. Kant hat ihr die Bahn gebrochen, dadurch dass er die Bestimmung der Grenzen der reinen Vernunft unter dem Namen „praktische Vernunft“ auf das breite Revier der Erscheinungen und Forderungen des menschlichen Seelenlebens hingewiesen hat, wo nicht mehr die reine Vernunft herrscht, wo also der Wertgedanke nicht mehr abzuweisen ist. Die auf Kants Pfaden wandelnde Philosophie wurde unwiderstehlich nach der Forschung der Wertprobleme gedrängt, nachdem die Fachwissenschaften im Kreise der auf die Welt bezogenen Kenntnisse der Philosophie ein immer kleineres Gebiet einräumten. Die im letzten Jahrhundert durch den Positivismus zurückgedrängte, vernachlässigte, auf die Erkenntnistheorie beschränkte philosophische Besinnung hat besonders durch die Entdeckung des Forschungsgebietes der Wertprobleme einen neuen Aufschwung erhalten.

Ein bleibendes Verdienst des ersten genialen Systemsehöpfers der ungarischen Philosophie ist es dass er die grundsätzliche Bedeutung des Wertes entdeckt, sogar die erste, gründlich durchdachte Werttheorie geschaffen hat. Sein Werk kommt grösstenteils eben kraft seiner Werttheorie mit der Sprangerschen Philosophie in Berührung.

Ein gemeinsamer Zug in ihrer Wertauffassung ist, dass die Geisteswissenschaften ohne den Wertgedanken nicht auskommen können, weiter, dass sie beide die Objektivität des Wertes betonen und behaupten. Der Wert wird von dem Menschen nicht geschaffen, sondern nur erkannt und anerkannt, sagt Böhm. In der Philosophie Sprangers aber bildet die Welt der Werte das Reich des überpersönlichen objektiven und normativen Geistes. Der Wert ist nicht die Produktion meiner Willkür, und das Werterkennen ist das Ergebnis der Anpassung an die von uns unabhängigen objektiven Gesetzmässigkeiten. Sie stimmen auch darin überein, dass sie das Mass der Rangordnung der Werte im Geiste erblicken. Der Wert, in dem der Geist besser zur Geltung kommt, ist von höherem Range. Sie

betonen endlich gleichlautend die entscheidende Rolle des Wertes im menschlichen Schaffen.

Wir wollen auch die Unterschiede ihrer Auffassung feststellen. Die Rangordnung der Werte ist in ihrem System verschieden. Böhm sucht das Wesen des Wertes auf und findet die Wurzel des Werterlebnisses in der Lust, im Lustgefühl, das aber kein Wertmass, vielmehr einen Index darstellt. Auf Grunde des Lustgefühls kommt ein Abmessen und nach diesem ein Schätzen und ein Werturteil zustande. Die verschiedenen Stufen des Wertens baut er auf die verschiedenen Reflexionsstufen des Selbstbewusstseins auf; so spricht er von hedonistischer, utilitaristischer und idealistischer Wertung. Die drei Zweige der letzten sind die logische, die ethische und die ästhetische Wertart. Spranger aber statuiert 6 Wertarten (ökonomischer, theoretischer, ästhetischer, religiöser, sozialer und politischer Wert). Unter ihnen steht der ökonomische Wert am niedrigsten, der religiöse Wert am höchsten. Spranger unterscheidet keinen selbständigen ethischen Wert. Das ist ein grosser Unterschied zwischen der Auffassung der beiden Philosophen. Hier behält zweifellos Böhm das Recht. Die Verselbständigung des ethischen Wertes und seine Gleichsetzung mit den anderen selbständigen Wertarten wird mit Recht gefordert (auch Spranger gegenüber). Keine selbständigen Werte sind dagegen in Böhms System der politische, der soziale und der religiöse Wert. Die beiden ersten gehören sicher unter den Gesichtspunkt des ethischen Wertes. Höchstens bei den dritten besteht ein Zweifel und es kann dahingestellt bleiben, ob es sich beim religiösen Werte um einen selbständigen Wert oder nur um die Vollkommenheit und Summität der allerhöchsten Werte handelt, wie Böhm es meint. Die Eingliederung des Nutzwertes in die Werttafel Sprangers bedeutet keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Auffassung Böhms und Sprangers, denn auch Spranger betont die Minderwertigkeit des ökonomischen Wertes. Eine bestimmte Unsicherheit, Unausgeglichenheit ist in Sprangers Wertsystem nicht zu leugnen. Ohne Zweifel war die deutsche Werttheorie in dieser Frage auf Spranger von bedeutender Einwirkung. Böhm ist in seinen werttheoretischen Untersuchungen bis zu den Wurzeln vorgedrungen. Darum hat er darin Bleibendes geschaffen.

In der Frage des Verstehens teilt Spranger die Ansicht der geisteswissenschaftlichen Forscher, die ihre Methode scharf von der naturwissenschaftlichen Verfahrungsweise trennen. Er verbindet das Problem des Verstehens mit der Wertfrage. Das Verstehen wird erst durch die Angleichung des zu Verstehenden an die ewigen normativen Werte vollendet. In der Philosophie Böhms hat das Verstehen eine andere Bedeutung. Er hat diesen Vorgang von dem Gefühlsleben, von der Einwirkung der Gefühle selbständig und unabhängig gemacht. Er versteht unter Verstehen einen klaren Akt der bewussten Intelligenz, der von aussen her durch nichts beeinflusst werden kann. Das Wesen des Verstehens erblickt Böhm im Erfassen der Bedeutung. „Die Fäden der Bedeutungen“ dazu sind in der Struktur der Seele gegeben. Spranger sucht mehr die spezifischen Merkmale des geisteswissenschaftlichen, geschichtlichen und psychologischen Verstehens nachzuweisen, daher hebt er mehr die von der naturwissenschaftlichen Methode abweichenden Züge hervor, Böhm aber erschliesst uns die letzten Wurzeln des Verstehens, die jedem Gegenstande gegenüber ewig identisch bleiben.

Auch die Darstellung des objektiven Geistes ist in dem Systeme der beiden Philosophen sehr ähnlich. Der objektive Geist bei Spranger entspricht dem „grossen Geiste“ in Böhms Werken. Während aber Spranger die Objektivität dieses Geistes betont und darin eine überindividuelle, von der Person unabhängige Wirklichkeit sieht, die aber erst in der menschlichen Seele lebendig wird: hält Böhm die Trennung der Seele von ihrer Welt, von ihrem Gegenstande für ungerechtfertigt, ist doch unsere ganze Welt die Schöpfung unserer Seele. Diese verschiedenen Standpunkte aber werden durch den gemeinsamen grundsätzlichen Gedanken verbunden, dass die Teilnahme an dem Bauen des objektiven Geistes eine Urtatsache und grundsätzliche Betätigung der menschlichen Seele ist.

Beide nehmen Stellung gegen die Intuition und betonen die unbedingte Notwendigkeit der logischen Beweisführung. Sie sehen in dem Intuitionismus eine Methodenlosigkeit. Die Garantie des Erkennens und des Verstehens ist bei beiden Philosophen die Gleichstrukturiertheit des objektiven und des individuellen Geistes.

Die tieferen Quellen der Entsprechungen von Böhm und Spranger sind: der gemeinsame Intellektualismus, die metaphysische Grundlegung, die protestantische Weltanschauung, die innere Verbundenheit mit dem Geiste des deutschen Idealismus. Ihre geistige Verwandtschaft hat ihre tiefsten Wurzeln darin, dass sie beide endlich im Geiste des auf Kant gebauten Idealismus fundiert sind. Beide kämpfen um den ersten Rang des Geistes, um seine Alleinherrschaft. Beide sind bestrebt, ihr System gegen die Gefahren der spekulativen Metaphysik mit der Rüstung des Kantschen Kritizismus zu verteidigen. Sie messen den Menschen mit absolutem Wertmasse. Ihr Wertunterschied ist: Spranger ist moderner, steht dem Leben näher, das System Böhms ist einheitlicher, tiefer, abgerundeter.

